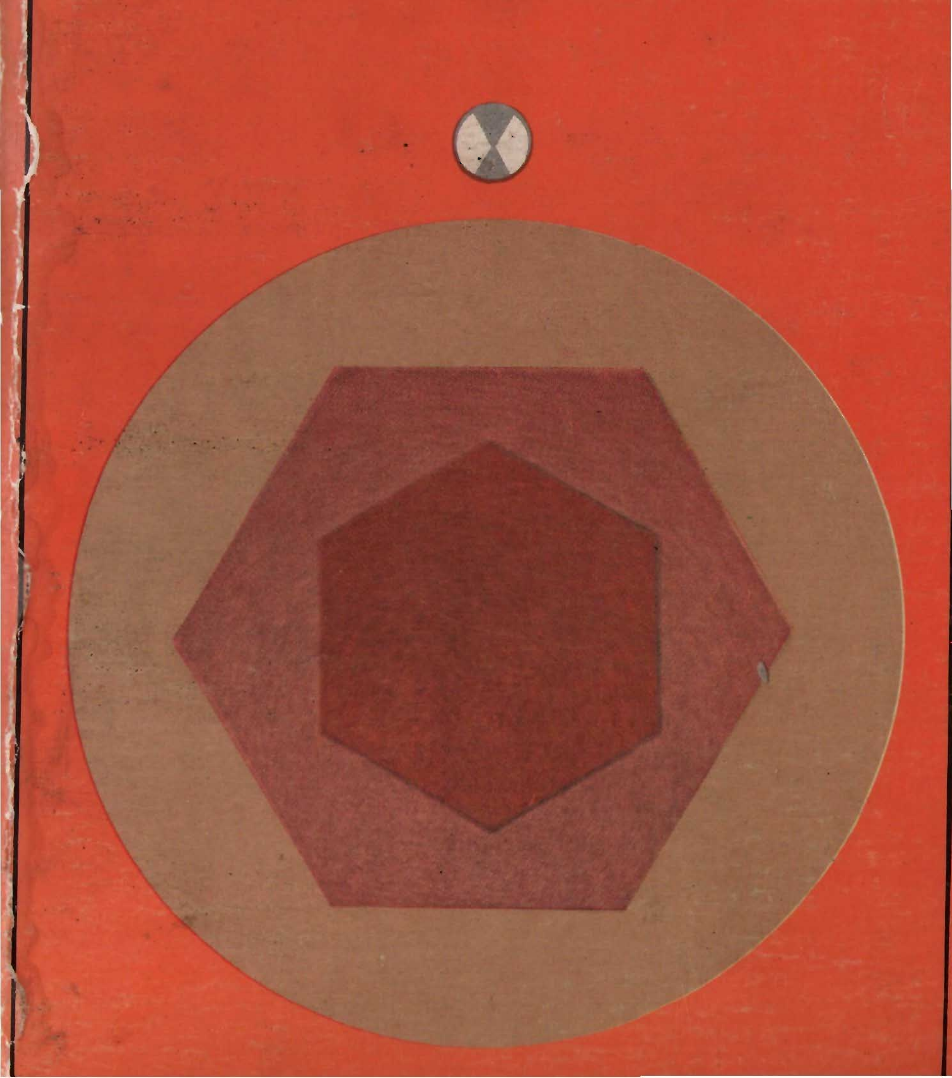
Emile Durkheim

Las formas elementales de la vida religiosa

ESTUDIO PRELIMINAR : RAMON RAMOS



Maqueta RAG

Ramón Akal González
Paseo de Sta. María de la Cabeza, 132. Madrid-26
Tels.; 460.32.50 - 460.33.50
I.S.B.N.: 84-7339-606-5
Depósito legal: M-20.650-1982
Impreso en España
Impreso en: Técnicas Gráficas, S.L.
Las Matas, 5. Madrid-29

EMILE DURKHEIM.

LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA

EL SISTEMA TOTEMICO EN AUSTRALIA

Traducción y estudio preliminar: RAMON RAMOS



AKAL EDITOR

ESTUDIO PRELIMINAR

La última parte de la biografía intelectual de Durkheim está caracterizada por una constante atención al estudio de los fenómenos religiosos. La publicación de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (FVR) en 1912 no es más que la culminación de toda una larga labor de estudio que arranca de muchos años antes. Es este hecho el punto de arranque de la investigación que a continuación se va a realizar. Se pretende dilucidar un doble problema. Por un lado, reconstruir la secuencia de los sucesivos pasos que Durkheim va a ir dando alrededor de la problemática religiosa: ¿Cómo es el itinerario que culmina en 1912? ¿Cuál es la posición de la sociología de la religión en sus anteriores obras? ¿Hay continuidad o ruptura en su seno? Por otro lado, se pretende establecer la significación del conjunto de sus investigaciones sobre los fenómenos religiosos en el marco más amplio de su entera obra. ¿Cuál es el significado de esa reorientación que le lleva de una inicial preocupación por las características de la solidaridad social propia de las sociedades modernas a una atención final por las peculiaridades de las ideas y prácticas religiosas de las primitivas tribus australianas? ¿Hay una ruptura entre el sociólogo inicial y el antropólogo final o, por el contrario, por detrás de la diversidad temática incuestionable subsiste una preocupación central que dota de sentido unitario al conjunto de su obra? Son éstos algunos de los interrogantes que se van a abordar en las páginas siguientes. El propósito que las guía es aportar alguna luz que permita una lectura en profundidad de esa obra crucial en la historia de la ciencia social que es FVR.

I

Para un lector atento de la obra de Durkheim resulta evidente que su pensamiento sobre la religión sufrió un cambió de envergadura en la última década del siglo pasado, en una fecha que se sitúa cercana de la publicación de *Le suicide* (SU), 1897. Tal cambio resultaba diáfano para sus contemporáneos y, más aún, para sus más directos colaboradores, que

creían percibir en su pensamiento una especie de monomanía religiosa que, desde su óptica, constituía una innovación radical en el devenir de su discurso teórico. Así Lapie, en una carta fechada en mayo 1897 dirigida a Bouglé, relataba de la siguiente manera sus impresiones tras una visita al maestro: «En el fondo, *en el momento actual,* explica todo por medio de la religión; la interdicción del matrimonio entre parientes es un asunto religioso; la pena es un fenómeno religioso, todo es religioso» (Lapie, 1979:39). Pero se puede recurrir a los mismos textos de Durkheim para precisar el momento, la envergadura y las posibles causas de tal orientación. En un escrito dirigido al director de la «Revue Néo-Scolastique» en el que argumentaba su defensa frente a las críticas de Deploige[1], trazaba una cierta biografía intelectual que interesaba especialmente en el presente contexto. «Fue tan sólo en 1895, decía Durkheim, cuando adquirí conciencia del papel capital jugado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando por primera vez encontré la manera de estudiar sociológicamente la religión. Para mí constituyó una revelación. Ese curso[2] de 1895 establece una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento hasta tal punto que tuve que retomar mis investigaciones anteriores para armonizarlas con los nuevos puntos de vista (...). Ese cambio de orientación era, en su conjunto, fruto de los estudios de historia de las religiones que acababa de emprender, y de manera destacada de la lectura de Robertson Smith y su escuela» (Durkheim, 1907a:613). Tres son los aspectos que interesan especialmente de la información contenida en este texto autobiográfico. En primer lugar, la precisa ubicación en 1895 de la fecha de descubrimiento-revelación de la importancia capital de la religión en el conjunto de la vida social. Sólo entonces, parece decirnos Durkheim, le resultó posible la construcción de una estricta sociología de la religión. En segundo lugar, el efecto expansivo de tal descubrimiento sobre el conjunto de su discurso teórico y, en consecuencia, sobre su propia evolución intelectual. El descubrimiento de la religión parece arrastrarlo a un replanteamiento de su entero discurso sociológico y, en cuanto que tal, actúa como detonante para un decisivo cambio de perspectiva. En tercer lugar, las posibles causas de tal reorientación. Sería la lectura de Robertson-Smith y su escuela la que habría influido decisivamente en ello. Tenemos así una hipótesis interpretativa auténtica, cuya fiabilidad convendrá analizar. Los problemas que están inscritos en ella son múltiples. Habrá que investigar si con anterioridad a tal fecha existía ya una sociología de la religión y cuáles eran sus características. Junto con ello, habrá que calibrar en qué consiste y cómo se muestra esa «revelación» de la religión; más en concreto, hasta qué punto supone la aparición de una nueva teoría. Por otro lado, habrá que analizar las

[1] Deploige, profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Lovaina, a lo largo de una serie de artículos publicados en 1906-7 en la «Revue Néo-Scolastique» —recogidos y ampliados posteriormente en un libro publicado en 1911, *El conflicto de la sociología y la moral*— había construido una crítica conservadora de la nueva ciencia positiva de la moral. Veía en la nueva sociología un asalto contra la moral cristiana y acusaba a Durkheim de seguir fielmente la línea de pensamiento dominante en Alemania (Wundt, Schmoller, Wagner, Schaeffle) (Ver Deploige, s.f.:168-76).

[2] Durkheim se refiere a un curso dictado en Burdeos sobre la religión en 1894-5.

posibles conexiones entre la evidente monomanía religiosa que se afirma en Durkheim a partir de tal fecha y la decisiva reorientación teórica sobre la solidaridad y patología modernas que aparece en esa obra decisiva que es SU. ¿Es la nueva valoración de la religión la que incide sobre ese cambio teórico o se trata, por el contrario, de un resultado subordinado producto de un replanteamiento de una problemática anterior que acaba poniendo a la religión como espacio decisivo de análisis? Queda, por último, un problema clave. Se trata de analizar las causas reales de la reorientación. ¿Es fruto de causas exógenas, de lecturas de historia de las religiones, de la influencia de Robertson Smith y su escuela? ¿Hasta dónde incide realmente y cómo y cuándo se muestra tal influencia? Son todos los interrogantes que se van a abordar a continuación. El resultado final a que lleguemos permitirá eventualmente una rigurosa interpretación de ese texto autobiográfico de Durkheim.

II

Comencemos por la sociología de la religión anterior a la fecha crucial de 1895. Tres son los escritos que interesan especialmente. 1) Una evaluación crítica, publicada en 1886, de las *Ecclesiastical Institutions,* de Spencer. 2) Una recensión, publicada al año siguiente, de la obra de Guyau *L'irreligion de l'avenir.* 3) Por último, los análisis que aparecen en *De la division du travail social* (DTS), tesis doctoral presentada en 1892 y publicada al año siguiente. Los tres escritos pueden ser interpretados como momentos sucesivos de un itinerario que tiene un doble cometido. Por un lado, tratar de fundamentar un posible discurso sociológico sobre la religión: los límites y el sentido dentro de lo que la religión constituye un objeto abordable por la sociología. Por otro lado, intentar esbozar una teoría sustantiva sobre ese objeto, fundamentalmente determinar el papel de la religión en el conjunto de la vida social.

Ambos cometidos son claramente identificables en el escrito de 1886. Reconociendo inicialmente la complejidad y dificultad del tema que aborda, Durkheim se propone definir el enfoque sociológico como uno de los posibles puntos de vista sobre la religión, que no los agota. En función de ello se pregunta «¿cuál es el aspecto que presenta la religión cuando no se ve en ella más que un fenómenos social?» (Durkheim, 1886:68), sin pretender por ello que la sociología monopolice su comprensión. Se trataría de una idea de origen extrasocial –y en este punto Durkheim acepta el individualismo metodológico de Spencer[3], que en DTS criticará sistemáticamente— que llega a actuar como símbolo de realidades sociales. Pero una vez constituida como tal símbolo, Durkheim subraya que la dinámica del significante se hace dependiente de la dinámica del significado. «Cuando las instituciones sociales investidas de la autoridad de la religión cambian no es porque se haya transformado la concepción

[3] En efecto, se sostiene que la noción de divinidad «es un fenómeno psicológico (...) [que surge] en un cierto número de conciencias bajo la influencia de sentimientos absolutamente individuales» (Durkheim, 1886:66).

popular de la religión. Muy por el contrario, si esta idea se transforma es porque la institución ha cambiado, y si ha cambiado es porque las condiciones exteriores no son ya las mismas. Toda variación en el símbolo, destaca Durkheim, supone otra en las cosas simbolizadas». (Durkheim, ibíd.:67.) Hay que destacar la importancia de estas consideraciones. Aparecen inicialmente como límite al individualismo metodológico que se ha asumido como perspectiva para la comprensión del origen de las ideas religiosas y prefiguran así el posterior enfoque pansociológico del Durkheim maduro. Por otro lado, definen con claridad la posición subordinada que en ese momento se asigna a los fenómenos religiosos. Estos no son sino reflejos de realidades sociales que siguen puntualmente sus variaciones. Pero, además, tales consideraciones son importantes porque muestran la explícita crítica durkheimiana a los enfoques idealistas en este campo de estudio. El objeto central de la crítica es la teoría de Fustel de Coulanges[4], tal como había aparecido en *La Cité Antique*. En esa obra se había construido una teoría sistemática sobre el origen y la reproducción religiosos de los sistemas sociales antiguos, estableciendo que sólo por sus religiones podían explicarse su aparición, mantenimiento, cambios y posterior desaparición[5]. Durkheim pretende invertir tal enfoque idealista y mantendrá esta posición hasta la publicación de DTS[6]. No es la religión lo que determina la vida social, sino ésta la que determina aquélla.

Por demás, la teoría sustantiva de la religión apenas si queda esbozada en el escrito que nos ocupa. Pero ese esbozo tiene su importancia porque supone el descubrimiento de una característica que será el objeto preferente de análisis en escritos posteriores. En efecto, Durkheim destaca

---

[4] FUSTEL DE COULANGES había sido director de la Ecole Normale Supérieure en la época en que Durkheim cursaba sus estudios. Había sido un admirado maestro y a él iba dedicada su tesis doctoral sobre la división del trabajo.

[5] Según FUSTEL, «la comparación entre las creencias y las leyes muestra que una religión primitiva instituyó la familia griega y romana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó los grados de parentesco y consagró el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, después de ampliar y extender la familia, formó una asociación mayor, la ciudad y en ésta reinó como reinaba en aquélla. De ella tomaron su origen todas las instituciones, así como el derecho privado de los antiguos. De ella sacó la ciudad sus principios, sus reglas, sus usos, sus magistraturas. Pero con el tiempo, esas viejas creencias se modificaron o desvanecieron: el derecho privado y las instituciones se modificaron con ellas. Apareció entonces la serie de revoluciones, y las transformaciones sociales siguieron de modo regular a las transformaciones de la inteligencia» (FUSTEL DE COULANGES, 1971: 11-2).

[6] El materialismo de Durkheim hunde sus raíces en la teoría del reflejo. Así, en el artículo de 1886, se dice «creemos (...) que el papel de la conciencia colectiva (...) se reduce a la constatación de los hechos, no a su producción. Refleja con mayor o menor fidelidad lo que ocurre en las profundidas del organismo. Pero no hace más» (DURKHEIM, 1886:67). La posición se afirma en DTS y se muestra explícitamente como crítica a FUSTEL. Así, se dice de él que «ha tomado la causa por el efecto. Tras haber postulado la idea religiosa, sin hacerla derivar de nada, ha deducido de ella las organizaciones sociales que observaba, cuando, por el contrario, son estas últimas las que explican el poder y la naturaleza de la idea religiosa» (DURKHEIM, 1893:154). El materialismo y la crítica a Fustel no se mantendrán durante mucho tiempo en la obra de Durkheim. La teoría del reflejo será sustituida por la de las representaciones colectivas, entendidas como síntesis creadoras (Ver DURKHEIM, 1898b). Por otro lado, FVR supone una cierta vuelta a Fustel. Aunque se elabore una teoría de la génesis social de las representaciones religiosas, se concluye con los mismos argumentos fustelianos: lo social y lo religioso constituyen una unidad.

su función reguladora, su carácter obligatorio y constructivo, signo evidente de su carácter social[7]. Con el derecho y la moral, la religión forma parte del sistema de control y regulación sociales. El proyecto de una sociología de la religión queda perfilado a partir de ese enunciado. «Determinar en qué consiste esta influencia [reguladora], compararla con las otras y distinguirlas de ellas, son los problemas que debe afrontar la ciencia social» (Durkheim ibíd.:67). He aquí un proyecto que su obra posterior habrá de acometer.

La recensión del libro de Guyau *L'irreligión de l'avenir* supone un paso importante en esta labor inicial de clarificación. La argumentación que se construye tiene un principal enemigo, el enfoque intelectualista, y da por resultado la aparición de un rasgo fundamental en la concepción general posterior sobre la religión: su carácter práctico, su firme vinculación a las necesidades de la acción. La tesis es que las representaciones colectivas no pueden ser analizadas como simples especulaciones intelectuales, sino como momentos de una activa adaptación al medio. Eso es cierto también para las representaciones religiosas: son causas prácticas las que han determinado la aparición de los dioses[8]. Una tesis así tiene un corolario de suma importancia, ya que rompe los límites de la sociología de la religión como un simple punto de vista complementario de otros posibles y la sitúa como único discurso global sobre la religión. En efecto, se supone que la religión no sólo tiene un aspecto social, sino que es genética y expresivamente social. «Los hombres no han empezado por imaginarse a los dioses; no es porque los hayan concebido de una u otra manera por lo que se han sentido vinculados a ellos en base a sentimientos sociales. Sino que han empezado por vincularse a las cosas que utilizaban o tenían que sufrir del mismo modo a como se vinculaban entre sí, espontáneamente, sin reflexionar, sin especular lo más mínimo (...). Las ideas religiosas son, pues, el resultado de sentimientos preexistentes y, para estudiar la religión, hay que penetrar hasta esos sentimientos, dejando de lado las representaciones que no son más que su símbolo y envoltorio superficial» (Durkheim, 1887:308-9). Por detrás de esta apenas velada crítica a Fustel aparece una nueva concepción sobre la génesis de la religión: no son ideas extra-sociales las que engendrarían lo que después sería un fenómeno con funciones sociales, sino que sería la práctica social la que actuaría como

---

[7] La tesis prefigura el tratamiento posterior del fenómeno religioso y se edifica sobre la ecuación implícita obligario=social. «El derecho y la moral tienen por finalidad asegurar el equilibrio de la sociedad, adaptarla a las condiciones ambientales. Tal debe ser también el papel de la religión. Si pertenece al campo de la sociología es en tanto que ejerce sobre la conducta una influencia reguladora» (DURKHEIM, 1886:67). Es bien visible la posición general que se construye en esos momentos y muestra nítidamente en DTS, que concibe la sociedad como un ambiente regulador externo al individuo y que actúa compulsivamente sobre su conducta y creencias. Tal enfoque recibirá su consagración definitiva en *Les regles de la méthode sociologique* (ver DURKHEIM, 1895: cap. I).

[8] «La meta de la vida psíquica es la acción, la adaptación al medio ambiente, físico o social, por medio de movimientos adecuados (...). Lo que es cierto de la inteligencia individual es aún más cierto de la inteligencia social. Por consiguiente, toda vez que se intente el estudio de las representaciones colectivas se puede asegurar que lo que las ha determinado es una causa práctica y no teórica. Tal es el caso de ese sistema de representaciones llamado religión» (DURKHEIM, 1887:308).

causa del entero sistema religioso. De este modo, el reduccionismo sociológico de Durkheim cobra su primera manifestación.

Pero es en el curso de los análisis que se desarrollan en DTS donde aparece ya la sociología de la religión característica de esta época, conclusión y sistematización de todos los intentos hasta ahora analizados. La tesis crucial de la obra es nítida: «La religión es algo esencialmente social» (Durkheim, 1893:59). Lo social no es, pues, un aspecto, sino la esencia de la religión. Y esto se muestra en el inequívoco carácter obligatorio y constrictivo de las prácticas y creencias religiosas [9]. Este es el punto de partida que asegura la legítima competencia de la sociología en su análisis y abre la posibilidad de una definición y explicación nuevas sobre el campo. Desde el nuevo enfoque, lo definitorio de la religión no es la referencia a un ser o seres personales (divinidades). Tal definición es restrictiva [10] y, sobre todo, superficial, pues no alcanza el terreno sólido sobre el que las mismas divinidades se asientan. Ese nivel profundo es la fuerza, el poder de que se supone comúnmente investidos a los dioses, a los seres sagrados. Es esto lo definitorio, «un sentimiento de respeto por una fuerza superior al hombre invidual, por un poder, en algún sentido, trascendente, con independencia de cuál sea el símbolo bajo el que se haga manifiesto a las conciencias» (Durkheim, ibíd:112). El problema que aborda la sociología es el de acceder a una explicación genética y funcional de tal noción. ¿Qué explica la emergencia de una esfera trascendente de realidad y asegura el mantenimiento de una fe socialmente compartida en ella? El marco teórico para responder tal pregunta lo proporciona la teoría de la solidaridad mecánica y la correspondiente concepción de la conciencia común. En efecto, la religión encuentra su explicación genética en el carácter común de las ideas que la sustentan. «Cuando una convicción un poco fuerte, comenta Durkheim, es compartida por una comunidad de hombres, adopta inevitablemente un carácter religioso; inspira en las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas. Es, pues, infinitamente probable (...) que la religión corresponda a una región muy central de la conciencia común» (Durkheim, ibíd.:143). El argumento es sencillo: toda idea intensa y compartida tiende a adoptar una forma religiosa; por otro lado, la existencia de una conciencia común-constituida por un conjunto de tales ideas- es lo definitorio de la solidaridad mecánica. Establecido esto, entonces se supone que la religión ocupa una región central de la conciencia común y de todo sistema social organizado por la solidaridad mecánica. De aquí la explicación, ya no sólo genética, sino también funcional. La religión cumple una función social preminente en las sociedades segmentarias, porque expresa y asegura el mantenimiento de su conciencia común. De aquí que en los orígenes todo sea religioso: el sistema de conocimiento (Durkheim, ibíd:144), pero también el sistema de

[9] La religión «lejos de perseguir sólo fines individuales, ejerce sobre los individuos una constricción continua. Les obliga a realizar prácticas fastidiosas, grandes o pequeños sacrificios costosos» (DURKHEIM, 1893:59-60).

[10] Es restrictiva porque, como destaca Durkheim, deja por fuera algunas religiones que carecen de la noción de divinidad (ej.: el budismo) (DURKHEIM, 1893:142).

control jurídico-moral (Durkheim, ibíd:59-60, 68, 110-2). Y no se trata d un hecho casual, sino de un requisito exigido por la característi morfología social sedimentaria. Dado que la sociedad está entonc constituida por un universo de átomos homogéneos, su mantenimient exige que se asegure su homogeneidad cognoscitiva y moral, la presencia de un tipo común del que no quepan desviaciones (Durkheim, ibíd:154).

Podemos ya pasar a establecer las conclusiones a que llegamos tras el análisis de todo este período. Se podrían resumir en cuatro apartados. a) No parece que, con anterioridad a 1895, Durkheim desatendiera la temática de la religión, aun cuando sus análisis sufran evidentes limitaciones. Se trata, en efecto, de tentativas para construir una teoría que no superan el estatuto de simples esbozos. De aquí las lagunas y las mismas advertencias de Durkheim, subrayando su carácter abierto y no acabado [11]. Estamos, pues, ante una primera aproximación que anuncia más que concluye. b) El resultado fundamental a que se llega en este período está en la base del posterior sociologismo durkheimiano. Supone que la religión es un fenómeno social y que sólo por medio de la ciencia de la sociedad se puede llegar a su cabal comprensión. Esta ecuación religión = sociedad será mantenida e investigada en profundidad posteriormente. c) El carácter social de la religión lo cifra Durkheim en su obligatoriedad o constricción. En esto se iguala con otras prácticas y creencias colectivas (derecho, moral), competencia también de la sociología. d) Por último, cabe destacar que en esos momentos —y en relación directa con la crítica a Fustel que se sigue manteniendo en DTS— Durkheim concibe la religión como un fenómeno subordinado a lo social, en el sentido de que sólo lo refleja y expresa, sin poner nada en su constitución. Sólo posteriormente, y ejemplarmente a lo largo de las páginas de FVR, se romperá tal limitación, pasando la religión a constituir el momento fundamental de toda vida social.

III

Es evidente que a partir de 1895 aflora un interés renovado por el análisis de la religión. Esto se muestra en todos los ámbitos de la actividad intelectual de Durkheim, corroborando así esa acusación de monomanía religiosa que Lapie formulaba ya en 1897.

En efecto, al puro nivel de su actividad académica, tenemos noticia de cuatro cursos monográficos sobre el tema a partir de la fecha. El primero (1894-5) y el segundo (1900-1) en Burdeos; el tercero (1905-6) y el cuarto (1906-7) en París —en la Ecole des Hautes Etudes y en la Sorbona, respectivamente— [12]. Pero más allá de la docencia, es la orientación que

[11] Esto se hace visible en el trabajo de 1886 (ver DURKHEIM, 1886:66) y, de manera aún más clara, en DTS, donde se advierte expresamente, mientras se hace la exposición de las tesis centrales, que «esta breve exposición indudablemente no puede constituir una demostración rigurosa» (DURKHEIM, 1893:143).

[12] Los títulos de los cursos eran los siguientes: 1) 1894-5: curso de sociología, la religión.

adopta la nueva revista «Année Sociologique»[13], la que testimonia fehacientemente ese nuevo interés. Además, la revista significa su colectivización, pues no sólo aparecen colaboraciones sobre el tema de Durkheim, sino también de sus más directos colaboradores (Hubert, Mauss, Hertz), que elaboran sus análisis dentro de los marcos teóricos trazados por el maestro. Ya es significativo el ingente número de recensiones sobre la temática religiosa que van apareciendo a lo largo de los sucesivos números[14]; pero aún más lo es la cantidad y calidad de las distintas monografías que se publican. Gran parte de los artículos originales que aparecen en los diez primeros números están dedicados al análisis de la religión y la magia. En algunos casos de manera directa[15]; en otros de manera indirecta, aunque no marginal[16]. A lo largo de todos estos trabajos, la sociología de la religión va apareciendo definitivamente emancipada y constituida. Momento decisivo será la publicación en el número segundo de la revista de un artículo firmado por Durkheim dedicado a la definición del fenómeno religioso (Durkheim, 1899). Más

---

2) 1900-1: curso de sociología: las formas elementales de la religión. 3) 1905-6: religión y moralidad. 4) 1906-7: la religión, sus orígenes. La información sobre su contenido es variable e irregular, ya que, a diferencia de otros cursos de Durkheim, no se han conservado sus manuscritos. Sobre los dos cursos de Burdeos la información es prácticamente nula. Sobre los dos cursos de París se dispone de una información indirecta, gracias a un resumen sobre el curso de 1905-6 redactado por Lalande y publicado en la «Philosophical Review» (DURKHEIM, 1906b) y a otro de Fontana sobre el siguiente curso de 1906-7 publicado en la «Revue Philosophique» (DURKHEIM, 1907c).

[13] L'Année Sociologique es el órgano fundamental de expresión de Durkheim y su escuela. Aparecida en 1898, la revista tendrá una periodicidad anual hasta 1907, pasando a publicarse cada tres años hasta 1913, su última fecha de aparición. La revista pretendía realizar una labor militante a favor de la nueva sociología dentro de los marcos del paradigma definido por Durkheim. Los primeros números contenían a la vez recensiones (organizadas en especialidades temáticas) y artículos monográficos (fundamentalmente de Durkheim y sus colaboradores más inmediatos); a partir del número X dejó de publicar originales. Su labor se puede resumir en tres aspectos fundamentales: a) poner a disposición la información existente sobre los distintos campos de interés sociológico; b) definir el objeto de la sociología y organizarla en ramas especiales; c) colectivizar el proyecto de investigación de Durkheim y hacer de la nueva ciencia un discurso teóricamente fundamentado, empírico y acumulativo.

[14] Los datos que proporciona un estudio de KARADY (1979:75-6) hablan por sí mismo. En los tres primeros números de la revista, un cuarto del total de páginas está dedicado a recensiones de libros bajo la rúbrica de la sociología religiosa. Este porcentaje sube al 28 %, 34 % y 29 %, respectivamente, en los tres siguientes números. Estos datos se hacen tanto más reveladores si se comparan con los de otras revistas de ciencias sociales de la época. Frente al 15 % global de espacio dedicado por el Année al tema, la Reforme Sociale (por demás órgano de expresión de los seguidores de «Le Play») ofrece tan sólo el 8,5 % y la «Revue Internationale de Sociologie» el 2,7 %.

[15] Así, Année II: «De la definition des phénomènes religieux» (DURKHEIM, 1899), «Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice» (HUBERT y MAUSS, en Mauss, 1968-9, I:193-308); Année VII: «Esquisse d'une théorie générale de la magie» (HUBERT y MAUSS, en Mauss, 1973:3-141); Année X: «Magie et droit individuel», HUVELIN, 1907:1-47), «Contribution à une étude sur la representation collective de la mort» (HERTZ, 1907:48-137).

[16] Ver especialmente: Année I: «La prohibition de l'inceste et ses origines», (DURKHEIM, 1898a); Année IV: «Deux lois de l'évolution penale» (DURKHEIM, 1901 a); Année V: «Sur le totemisme» (DURKHEIM, 1902); Année VI: «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des representations collectives», (DURKHEIM y MAUSS, en Durkheim, 1903); Année IX: «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Etude de morphologie sociale» (MAUSS, 1973: 389-476).

tarde se abordará su análisis; cumple ahora tan sólo subrayar su importancia en la evolución del pensamiento de Durkheim sobre el tema, pues por medio de ese trabajo se realiza una importante labor de definición y se consolidan los principales enfoques teóricos para el análisis. Por demás, las publicaciones del Année suponen también la ampliación del material empírico sobre el que trabaja la sociología de la religión. En este sentido es fundamental la progresiva aparición y utilización del material etnográfico, lo que desborda los marcos puramente historiográficos de la información que se había utilizado en DTS. Es más, progresivamente la atención se va fijando en el totemismo, religión supuestamente originaria y que va a permitir la construcción del discurso de FVR[17]. Dejando a un lado la importancia que tiene en la arquitectura de SU la problemática religiosa, cabe destacar que el mismo interés se muestra en todo un amplio conjunto de escritos de rango secundario, que se van publicando a lo largo de estos años. Se trata de pequeñas aportaciones durkheimianas a los debates desarrollados en las sociedades «savantes» de la época[18], de artículos destinados a revistas o publicaciones periódicas de público amplio y no especialiado[19] o del texto de conferencias[20]. En todos ellos la temática religiosa se aborda en una vertiente que incide sobre, y se conecta con, polémicas generales que apasionan a la sociedad francesa de la época: separación de la Iglesia y el Estado, porvenir de la religión en las sociedades secularizadas, relación entre la moral laica y la religión o entre la ciencia y la religión, posibilidad de una moral sin Dios, etc. Es indudable que en estos escritos —de coyuntura y además polémicos— no se encuentran aportaciones importantes para la construcción de la ciencia de la religión. Se trata más bien de divulgarla. Pero la frecuencia de esta misma divulgación, el hecho de que Durkheim interviniera tantas veces en polémicas generales sobre el tema es ya significativo de una toma de posición. Supone que su creciente interés por el estudio científico de la religión corría en paralelo con las grandes polémicas civiles que se desarrollaban en su medio social; supone también que la ciencia de la religión no se pretendía saber de especialistas y para especialistas, sino que nacía de preocupaciones más generales y quería responder algunas de las preguntas decisivas que se ponían todos los ciudadanos. Se puede así comprender cómo el problema de la religión no surgía de preguntas de laboratorio, sino de preguntas más amplias y socialmente compartidas. Pero sobre esto se volverá en su momento.

Cabe entonces concluir que, a partir de 1895, la entera obra de Durkheim se caracteriza por una atención e interés crecientes por el estudio de la religión. Fruto de esto es la también creciente autonomía que van cobrando sus trabajos sobre el tema; ya no se trata de análisis subordinados y parciales, sino de investigaciones monográficas y sistemáticas. Pero con esto aún no se ha abordado el problema clave. ¿Conlleva esta creciente atención la contemporánea aparición de una nueva teoría de

---

[17] Así, DURKHEIM, en Année I (1898a), V (1902) y VIII (1905a).
[18] Ver DURKHEIM, 1905b y 1909.
[19] Ver DURKHEIM, 1905c y 1907b.
[20] Ver DURKHEIM, 1901b.

la religión? Puesta de otra manera la misma pregunta: ¿se ha superado ya los límites teóricos característicos de DTS y se ha hecho una aproximación a las tesis de FVR o, por el contrario, todavía se está a la búsqueda de una nueva teoría que no se acaba de alcanzar? ¿Hay ya en 1895 una nueva teoría de la religión como pretendía Durkheim en su escrito de 1907? Para resolver estos interrogantes es necesario un cuidadoso análisis cronológico de los trabajos anteriormente reseñados.

La primera dificultad con la que nos encontramos es la falta de información sobre las ideas que se sostenían en los primeros cursos sobre la religión. Sobre el curso de 1894-5 poco sabemos [21]; nada sobre el que dictó en 1900-1. El primer punto de referencia firme para poder adentrarnos en las ideas desarrolladas por Durkheim es el artículo publicado en el número segundo del Année con el título «la definition des phénomènes religieux» (Durkheim, 1899). ¿Hay aquí una nueva concepción de la religión, diferente de la que aparecía en DTS y próxima a FVR?

Claro es el cometido del artículo de 1899 y además característicamente durkheimiano. Se trata de acometer una labor previa que permita situar a la religión en el continente de competencias de la sociología, lo que se pretende conseguir por medio de una definición que subraye su carácter social. Supone, por demás, la utilización de la metodología codificada años antes en *Las Règles de la Méthode sociologique* (RMS) y la correspondiente teoría del hecho social.

En función de esto, se parte de la consideración de la religión como una cosa que se muestra en un conjunto de hechos específicamente diferenciados de otros posibles. La definición ha de permitir trazar fronteras en lo real y delimitar lo propio de tales hechos. Tal definición se consigue siguiendo la lógica del *argumentum per eliminationem,* tan característico de la práctica discursiva de Durkheim. Una vez analizadas todas las definiciones concurrentes, y mostradas todas sus insuficiencias, se aboga por una definición alternativa que carecería de sus errores y se acomodaría plenamente a su objeto. La definición es la siguiente: «Los llamados fenómenos religiosos consisten en creencias obligatorias conectadas con prácticas definidas que se dirigen hacia los objetos definidos en tales creencias. En cuanto a la religión, se trata de un conjunto más o menos organizado y sistematizado de fenómenos de este tipo» (Durkheim, 1899:159-60). Los elementos de la definición se ligan con una lógica bien

[21] Aparte de la ya referida información de DURKHEIM de 1907, disponemos también de la que proporciona MAUSS, su sobrino y estrecho colaborador. En un curriculum vitae últimamente publicado se puede leer lo siguiente: «por orientación filosófica y también por destino consciente me iba especializando, bajo la dirección de Durkheim, en el conocimiento de los hechos religiosos y me consagré a ellos casi por entero y para siempre. DURKHEIM elaboró para sí mismo y para mí su curso de Burdeos sobre los orígenes de la religión (1894-5). Buscábamos conjuntamente situar mi capacidad en el emplazamiento que mejor pudiera servir a la ciencia, cubriendo sus lagunas. Los estudios sobre instituciones, familia, derecho nos parecían a los dos suficientemente desarrollados; los estudios de ritología nos parecían suficientemente adelantados, salvo en un punto. FRAZER y ROBERTSON SMITH nos satisfacían en aquella época. Tan sólo nos parecían, por decirlo así, intocados el ritual oral y la ideación religiosa». (MAUSS, 1979:214.) El escrito no hace más que subrayar la importancia crucial del curso de 1894-5 y reiterar la inicial influencia de ROBERTSON SMITH y su escuela. Más tarde se volverá sobre este último tema.

trabada, que intenta solucionar todos los problemas que Durkheim afronta. En cuanto que cosmos de hechos, la religión se muestra en dos tipos de fenómenos: las creencias (sistema de fe) y las prácticas (sistema de culto). De las dos, las primeras son determinantes, ya que las prácticas sólo se definen por referencia a objetos de los que se da cuenta en las creencias. Lo característico de estas últimas es su obligatoriedad, signo inequívoco —y en este punto la teoría elaborada en RMS sobre el hecho social es fundamental— de que nos hallamos ante fenómenos sociales, ante tradiciones y representaciones colectivas que se imponen a los actores individuales. De aquí la resultante crítica: la escisión del mundo en dos esferas radicalmente distintas, la de lo profano y la de lo sagrado. La argumentación de Durkheim se afianza en el siguiente texto: «Toda tradición inspira un respeto muy particular y ese respeto se comunica necesariamente a su objeto, sea éste real o ideal. Esta es la razón de que sintamos algo augusto que los pone aparte en esos seres cuya existencia o cuya naturaleza nos enseñan y describen los mitos y los dogmas. La manera especial en que aprendemos a conocerlos los separa de lo que conocemos por los procedimientos comunes de las representaciones empíricas. He aquí el origen de la división de las cosas en sagradas y profanas que está en la base de toda organización religiosa» (Durkheim, ibíd:156). No parece que se trate de una teoría distinta de la que aparecía en DTS. La referencia a la dicotomía sagrado/profano no supone el descubrimiento de un nuevo territorio teórico, ya que tal dicotomía es explicada como resultado del carácter obligatorio de las creencias religiosas. La obligatoriedad se convierte en el núcleo de la definición de lo religioso y lo sagrado surge como elemento subordinado que no aparece ni siquiera en la definición general antes reseñada.

Por otro lado, la definición hace énfasis en una característica conexión entre las creencias y las prácticas también obligatorias. Este elemento de la definición tiene por finalidad diferenciar lo religioso de otros posibles hechos sociales (los hechos jurídico-morales, las creencias comunes laicas). «La religión no es exclusivamente ni una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica: es lo uno y lo otro a la vez. En ella, el pensamiento y la acción se encuentran estrechamente unidos, hasta el punto de ser inseparables» (Durkheim, ibíd:159). A diferencia, en los hechos jurídicos y morales estamos ante prácticas obligatorias que no se corresponden sistemáticamente con creencias del mismo tipo, y el caso inverso sería el representado por las creencias laicas de tipo colectivo [22].

Pero el aspecto fundamental de toda la construcción argumentativa durkheimiana es el resultado al que apetecía llegar y llega finalmente. Si lo que define a lo religioso es su obligatoriedad o construcción y ésta ha sido definida a lo largo de toda la obra anterior de Durkheim como signo

[22] Por un lado se dice: «los preceptos jurídicos y morales son idénticos a la religión, salvo por el hecho de que no se basan en un sistema de creencias religiosas» (DURKHEIM, 1899:157). Por otro lado, se establece que las creencias colectivas laicas (la patria, la revolución francesa, etc.) son «en cierta medida indiferenciables de las creencias propiamente religiosas» (DURKHEIM, ibíd:157), pero «se trata de una fe a la que no corresponde un culto (...). No se traducen con la misma necesidad en un sistema de prácticas obligatorias» (DURKHEIM, ibíd: 159).

inequívoco de lo social; si, por otro lado, todo orden específico de la realidad ha de ser explicado por principios propios, y, por lo tanto, lo social por la sociedad[23], entonces la conclusión a que se llega es que la religión ha de ser explicada a partir de las determinaciones de la sociedad, pues las cosas religiosas no son sino «el producto de sentimientos colectivos» (Durkheim, ibíd:161). Si esto es así, entonces la ciencia de la religión es la sociología; sólo ésta será capaz de conseguir una explicación genética y funcional de aquélla. De ahí el proyecto de investigación que se esboza en la parte final del artículo: la sociología deberá investigar «cuáles son esos sentimientos, cuáles causas sociales los han suscitado y han determinado que se expresen de una u otra forma, a qué fines sociales responde la organización que así surge» (Durkheim, ibíd:161). Todo un proyecto que la brevedad del artículo que comentamos impide realizar, pero que se define cara a futuras investigaciones.

Es ahora cuando se puede abordar la contestación de la pregunta inicial. No parece que en 1899 Durkheim se hallara ya en posesión de una nueva teoría de la religión, de una nueva perspectiva de análisis y explicación que difiriera sustancialmente de la aparecida en DTS. Se puede, es cierto, hablar de una cierta innovación: el interés creciente por la religión le lleva a autonomizar su análisis. No se trata ya de un conjunto de consideraciones parciales, apresuradas y subordinadas a otros argumentos sino de un análisis directo y con pretensiones de sistematicidad. pero con todo todavía se está en el terreno en el que se encontraba con anterioridad al cambio de 1895. En efecto, a) no se pasa más allá del intento de legitimar la competencia de la sociología para el estudio de los hechos religiosos, sin entrar casi en la construcción de una teoría sustantiva; b) la definición de lo religioso es todavía genérica y formal. Es genérica porque no va más allá de enfatizar su aspecto obligatorio, rasgo característico de todos los fenómenos sociales[24]. Es formal porque no entra en el contenido (lo sagrado), sino en la forma de manifestarse (lo

[23] Toda la argumentación implícita aparece contenida en el siguiente texto: «Todo lo que es obligatorio es de origen social. Pues una obligación implica una orden, y, por consiguiente, una autoridad que la dicte. Para que el individuo se vea obligado a conformar su conducta a ciertas reglas es preciso que esas reglas emanen de una autoridad moral que las imponga; y para que se le impongan es preciso que lo domine (...). Pero si se prohíbe ir más allá del dominio de la experiencia, no existe por encima del individuo más potencia que la del grupo a que pertenece. Para el conocimiento empírico el único ser pensante por encima del hombre es la sociedad» (Durkheim, 1899:160).

[24] Es evidente que Durkheim encuentra dificultades para delimitar la especificidad de lo religioso. El criterio de la conexión (ver infra, pág. 13-4 y nota 22) entre creencias y prácticas no permite diferenciar lo religioso de lo jurídico-moral o de las creencias comunes laicas. En efecto, la moral no se puede definir simplemente como prácticamente obligatoria, sino también como cognitivamente obligatoria (establece una concepción obligatoria sobre los hombres, sus relaciones, etc.). Por otro lado, las creencias comunes laicas —y Durkheim a lo largo de las páginas de FVR lo destacará vigorosamente— no sólo son creencias obligatorias, sino que comportan también prácticas obligatorias (las creencias se rememoran, se celebran, se reproducen por prácticas colectivas obligatorias). Si esto es así, entonces la teoría de la religión no pasa del estatuto de una reproducción de la genérica teoría del hecho social, obstáculo para la distinción de distintos tipos de socialidad. Sólo por el análisis de lo específico del contenido (dicotomía sagrado/profano) cabe superar tal dificultad.

obligatorio), subrayando, además, la subordinación de lo primero a lo segundo[25].

En realidad, hay que esperar a 1907 para encontrar una innovación radical en este campo. En efecto, por el resumen publicado por Fontana en la «Revue Philosophique» del curso citado por Durkheim en 1906-7 sobre los orígenes de la religión, sabemos que sólo entonces se hacen a la luz nuevas definiciones y enfoques teóricos. El curso se centra en el análisis de la religión totémica y en él se enuncia ya la definición que aparece en FVR: la religión es un sistema de prácticas y creencias que se refieren a una esfera sagrada de la realidad y que, a diferencia de la magia, tienen la peculiaridad de tener como soporte a un grupo (comunidad de creyentes y practicantes o iglesia) (ver Durkheim, 1907c:531-3). Por otro lado, se establece, en contra de las pretensiones del animismo y del naturalismo, que el totemismo es la religión más primitiva o más cercana a los orígenes (ver Durkheim, ibíd:93). Pero, además, su análisis es idéntico —salvo por lo que respecta a la falta de atención por los ritos piaculares— al que aparece en FVR. Y así, se diferencian las creencias y prácticas totémicas, para pasar a describir y explicar las primeras, siguiendo la hipótesis de que su objeto no es otra cosa que el clan hipostasiado. Los ritos, por su parte, son descritos y explicados mostrando sus distintas funciones en la conservación del orden social (ver Durkheim, ibíd:107-9, 628-38). Estamos ya, pues, ante un enfoque teórico que no difiere sustancialmente del que aparece en FVR y sí se distancia radicalmente tanto del que aparecía en DTS como del de 1899.

Lo anterior permite reconstruir la evolución de la sociología durkheimiana de la religión de una manera más precisa de como la presentara el mismo Durkheim en 1907, según vimos en su momento. En efecto, permite establecer que si bien resulta indudable que a partir de 1895 ocurre un cambio en el interés y la atención por la religión, ese cambio no va acompañado por la emergencia de una teoría nueva. En función de ello, podemos concluir que conviene distinguir entre el ritmo de interés creciente por la religión y un ritmo mucho más lento en la construcción de un nuevo sistema teórico. No se puede, en definitiva, demostrar que la revelación que Durkheim dijera haber sufrido en 1895 supusiera una nueva sociología de la religión, sino tan sólo una atención más profunda por el fenómeno que se mueve dentro de los marcos teóricos elaborados con anterioridad a la fecha.

[25] En años posteriores Durkheim va a tomar conciencia de esta limitación y de la necesidad de superarla por medio de una nueva definición que entre en el análisis del contenido de las prácticas y creencias religiosas. Así, en una nota de FVR, se comenta la definición aparecida en Année de la siguiente manera: «entonces definimos las creencias religiosas exclusivamente por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene evidentemente, y lo hacíamos ver, del hecho de que esas experiencias fueran producto de un grupo que las impone sobre todos sus miembros. Las dos definiciones, pues, se encabalgan en parte. Si nos hemos creído en la obligación de proponer una nueva definición es porque la primera era demasiado formal y se desinteresaba en exceso del contenido de las representaciones religiosas (...). Además, si bien es claro que la imperatividad constituye un rasgo distintivo de las creencias religiosas, conlleva una gradación infinita: por consiguiente, existen casos en que no es fácilmente perceptible. De ahí las dificultades y obstáculos que nos ahorramos al reemplazar ese criterio por el que acabamos de emplear» (Durkheim, 1912:65-6).

¿Cómo situar dentro de esta interpretación la explícitamente confesada influencia de Robertson Smith y su escuela también fechada por Durkheim en 1895? ¿Fue en realidad tal influencia el detonante del cambio que se analiza? Es éste un tema importante que conviene abordar para así poder adentrarnos por una vía segura en la reconstrucción de la evolución teórica de Durkheim.

Es indudable que, aunque sin aportaciones originales y radicalmente innovadoras, Robertson Smith fue un pensador peculiar e influyente. Su aportación más característica a la historia del pensamiento consistió en la síntesis de dos ideas que habían sido elaboradas independientemente y con anterioridad a él. Recogió, por un lado, la hipótesis que había elaborado la escuela alemana y holandesa de crítica bíblica sobre la existencia de una religión muy primitiva de la que existirían trazas en el Pentateuco y de la que habría surgido la definitiva religión judía [26]. Por otro lado, asumió la tesis de McLennan sobre el totemismo como religión originaria. La fusión de estas dos ideas dio lugar a la tesis, desarrollada y argumentada a lo largo de las influyentes *Lectures on the Religion of the Semites,* de que todas las religiones semitas provenían de una religión más primitiva de tipo totémico. El totemismo, tal como lo presentaba, se caracterizaba por los siguientes rasgos: a) La primacía de las prácticas sobre las creencias, no siendo éstas más que interpretaciones posteriores de aquéllas [27]. b) La diferenciación entre lo profano y lo sagrado, y dentro de este último orden de realidad, la escisión entre lo puro y lo impuro. Con todo, los dioses totémicos, aunque sagrados, no serían potencias extrañas, lejanas y terribles, sino que mezclarían su vida con la de los hombres y mantendrían con ellos cálidas relaciones de apoyo y afecto [28]. c) El núcleo ritual sería la ceremonia del sacrificio, no concebido como una oblación, sino como un banquete comunitario entre dioses y hombres en el que el tótem sacrificado y comido actuaría como mediador y propiciador de una perfecta fusión. Se trataría, en definitiva, de un ceremonial de comunión [29]. d) Por último, el verdadero sujeto de tal religión no sería el individuo, sino el clan, con el que el tótem mantendría especiales relaciones de fusión y apoyo [30].

En su escrito autobiográfico de 1907 [31], Durkheim se limita a constatar la influencia de Robertson Smith sin especificar más. Sólo con la publicación de FVR podemos tener noticia fidedigna de aquéllas de sus ideas que le parecían más innovadoras. Según esta obra, tres serían las aportaciones cruciales de Robertson Smith al estudio de la religión: 1) Haber pasado de la simple constatación del totemismo a la elaboración de una teoría explicativa sobre él, sobre la base de la unión consustancial del tótem y el clan (Durkheim, 1912:127). 2) Haber destacado la ambigüedad característica de lo sagrado entre lo puro y lo impuro, lo fasto y lo nefasto (Durkheim, 1912:584, 588). 3) Haber construido una teoría del sacrificio subrayando los aspectos de comunión entre los fieles y los dioses (Durkheim, ibíd:481). En esto consistiría, pues, su aportación innovadora y el plano de su posible influencia sobre Durkheim. Ahora bien, si se cifra en esto no es constatable hasta fechas bastante apartadas de 1895. Siguiendo en este punto a Stanner (1967:220-9) y Jones (1977:296-310), hay que interpretar la información autobiográfica durkheimiana de 1907 más como la proyección sobre el pasado de una información entonces actual que, como la constatación de un hecho ocurrido rigurosamente en el momento que se pretende. En efecto, hay que destacar, en primer lugar, que Durkheim conocía ya la obra de Robertson Smith en el momento de escribir DTS [32]. Por lo tanto, no se podría situar en 1895 una revelación de algo hasta entonces desconocido, sino todo lo más una relectura sugestiva y aleccionadora. Pero los escritos posteriores a esa fecha no muestran la pretendida influencia. En efecto, si Durkheim hubiese estado influido por la teoría del sacrificio=comunión totémico resulta inexplicable que no la hubiera utilizado en 1897 al analizar el suicido altruista. Por otra parte, no existe rastro alguno de Robertson Smith en el artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos religiosos. Desde luego, es citado en el artículo de 1898 sobre la prohibición del incesto, pero en el contexto en que su aportación es menos específica: la sacralidad del tótem y la consustanciabilidad entre él y el clan (Durkheim, 1898a:84). Tienen que pasar todavía varios años para que la influencia se haga perceptible. Es ya en 1902, en un trabajo sobre el totemismo, cuando es constatable [33]. Tal influencia se afianza aún más en el curso de 1906-7 sobre la religión totémica y se mostrará ya claramente en FVR. Con todo, como subraya Jones, resulta evidente que «la influencia [de Robertson Smith] explica poco más allá de algunos pasajes de FVR; y aun cuando explicara mucho más, el reconocimiento de tal hecho no sería con todo equivalente a una comprensión de la labor de Durkheim en la redacción de ese trabajo clásico» (Jones, 1977:298-9).

Es esto último lo que hay que destacar. En el caso de un pensador tan sistemático, seguro e independiente como Durkheim, difícilmente cabe explicar los cambios teóricos o las reorientaciones temáticas en términos de influencias externas o de incorporación de teorías extrañas. Sus escritos son prueba fehaciente de ello. La influencia de Robertson Smith no ha podido consistir inicialmente más que en una sugerencia sobre la existencia de una religión originaria totémica, pero esta sugerencia no logra sus frutos hasta 1906-7 y, desde luego, no se incorpora a la teoría de la religión que aparece en 1899. Tan sólo cuando, tras la lectura de los trabajos fundamentales de Spencer y Gillen de 1899 y 1904 —tema que se abordará más tarde—, Durkheim se halle en posesión de una información

---

[26] Sobre este particular ver Jones (1977:299-302).
[27] Ver Robertson Smith (1914:16-20).
[28] Ver Robertson Smith (1914:54-5, 140-2, 150-2, 161-2, 255-7).
[29] Ver Robertson Smith (1914: 279-313).
[30] Ver Robertson Smith 1914:30, 47-8, 272-80).
[31] Ver infra, pág. 2.

[32] En la obra se cita su *Marriage and Kinship in early Arabia* en dos ocasiones (Durkheim, 1893:22, 185). Por otro lado, si se pasa de Robertson Smith a su escuela, sabemos que Mauss (1968-69, III:524) que Herr había llamado la atención de Durkheim ya en 1886 sobre la obra de Frazer.
[33] En contra de la interpretación mágico-utilitaria de Frazer, Durkheim defiende la interpretación religiosa del Intichiuma, utilizando la teoría del sacrificio-comunión (Durkheim, 1902:345-8).

empírica suficiente sobre el totemismo empezarán a incorporarse a su sistema las hipótesis de Robertson Smith, pero más por conveniencia de ese mismo sistema que como resultado de una pura influencia exógena.

IV

El análisis hasta aquí realizado sería un estéril ejercicio de erudición si tan sólo pretendiera rastrear la obra de Durkheim para fijar algunas fechas, ligadas, eso sí, a cambios en el desarrollo de su discurso sobre la religión. En realidad, la fijación de esa cronología y el examen crítico de la pretendida influencia de Robertson Smit no son más que una aproximación previa para abordar un tema más trascendente. Sabemos que a partir de 1895 se asiste a un creciente interés por la religión y que sólo en 1906-7 es perceptible una nueva teoría. Lo que aquí se propone es que para comprender tal cambio hay que centrarse en el estudio de la constitución de la problemática religiosa en la obra de Durkheim y que esta problemática no es comprensible si no se conecta con la problemática más amplia con la que se relaciona y en la que se origina. Sólo estudiando en qué sentido la religión empieza a constituir un problema nuevo y estratégico y cómo se conecta esa problematicidad con otros problemas que nuclean el conjunto de la obra de Durkheim, podremos entender las preguntas que se van elaborando y las hipótesis que se van esbozando para contestarlas. Sólo tras esto comprenderemos cómo tales haces de preguntas e hipótesis comportaban a) una nueva definición de la religión, b) un nuevo material empírico para poder estudiarla y c) una nueva teoría sustantiva.

Adelantemos un paso. Durkheim fue plenamente consciente de su cambio de actitud en relación a la religión y sintió la necesidad de proporcionarle alguna explicación. Así, constatando la presencia «abusiva» de la religión en el Année, esbozaba una explicación en el prólogo al segundo volumen de la revista. «Ha causado extrañeza la especie de primacía que hemos (...) acordado a este tipo de fenómeno (religioso); pero es que constituye el germen de donde todos los otros —o por lo menos casi todo los otros— se derivan. La religión contiene en sí, desde el principio, pero confundidos, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras consigo mismos, han dado lugar a las distintas manifestaciones de la vida social (Durkheim, 1899:138). En el principio, pues, todo es religioso, la religión es la *fons et origo* de todas las instituciones sociales que de ella se desgajan por un proceso de diferenciación largo y complejo. La tesis no puede sorprender, ya que no es más que la reproducción de la que había sido mantenida en la DTS sobre la dominación de la religión sobre la vida de las sociedades basadas en la solidaridad mecánica. Pero lo sintomático es que esta tesis genérica empieza a ser investigada de manera sistemática y a encontrar confirmación abundante en hechos sociales muy dispares. Gran parte de las investigaciones que Durkheim emprende durante este periodo son el resultado lógico de esa tesis de partida. En el Année se prueba que el tabú del incesto y la exogamia tienen un origen religioso y que sólo se pueden explicar por la religión totémica (Durkheim, 1898a) que el Derecho Penal

también se origina en los sistemas religiosos (Durkheim, 1901a), que las mismas categorías fundamentales del conocimiento y los cuadros sociales de comprensión del mundo son también de origen religioso (Durkheim, 1903). En otras obras ocurre lo mismo. En las *Leçons de Sociologie* (LS)[34] se explica por la religión la aparición de la propiedad privada (Durkeim, 1950:172-87) y de los contratos (Durkheim, ibíd:208-9). En los trabajos sobre moral, se explica la autoridad y el respeto que provocan los preceptos morales por su origen religioso (Durkheim, 1906:56-9). Esta lista se podría ampliar mucho más. Lo característico es que la constatación del origen religioso conlleva también necesariamente la explicación por la religión de las instituciones. Tal actitud es típica de todo evolucionismo: todo prior temporal constituye un potior lógico[35]. Dado esto, es lógico que se plantee el doble problema: de explicar por qué en la religión se genera y expresa toda la vida social, por lo menos originariamente. Problema éste que resulta de haber asignado a la religión un doble estatuto que, para seguir la feliz expresión de Poggi (1971:252-3), denominamos proto-institucional y paradigmático. Proto-institucional porque la religión resulta ser la institución primera. Paradigmático porque en esos orígenes la religión es un resumen en el que se expresa y por él se reproduce toda la vida social. Ya sea en base a uno u otro argumento, la religión resulta ser el hecho social total originario, la institución crucial. De este modo, su estudio se convierte en una necesidad.

Pero estos argumentos por sí solos no pueden explicar la monomanía religiosa del último Durkheim. No estamos ante un arqueólogo de la religión, ante un investigador de los orígenes perdidos. Al acordar la importancia que le da al fenómeno religioso hay algo más y sobre todo algo más fundamental. En efecto, Durkheim no busca tan sólo en la religión una solución para un caso históricamente relevante o para un fenómeno especialmente ejemplar (por su capacidad de condensación de lo social) para la sociología, sino que rastrea fundamentalmente un problema actual. Digo problema actual en un doble sentido: actual de la sociedad en la que elaboró su discurso y actual en relación a los problemas fundamentales que ese discurso se había puesto. Esta doble actualidad se inscribe en la génesis y la constitución de la problemática religiosa básica de Durkheim.

Ya el mismo problema histórico se conecta inmediatamente con un problema actual para las sociedades surgidas de la Revolución Industrial.

---

[34] *Leçons de sociologie* es el título con que se publicó en 1950 el manuscrito de un curso denominado «Physique des Moeurs et du droit», que Durkheim dictó en Burdeos y París repetidas veces. A lo largo de esas páginas la nueva sociología se adentra en el análisis del derecho y la política. Ver DURKHEIM 1950.

[35] Este tipo de argumentación —que además está organizada por lo que POPPER (1973:44-47) ha llamado esencialismo metodológico— fue decisivo en la refutación durkheimiana del materialismo histórico. En la recensión de un libro Labriola Durkheim argumentaba así sobre las insuficiencias de las teorías de Marx. «La hipótesis marxista no sólo carece de pruebas, sino que además es contraria a hechos que parecen probados. Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a coincidir en la afirmación común de que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales (...). En el principio todo es religioso (...). Es incuestionable que en los orígenes el factor económico es rudimentario, mientras que la vida religiosa tiene un desarrollo exuberante y lo invade todo» (DURKHEIM, 1897b:650).

Si la religión lo ha sido todo no sólo en los orígenes, sino a lo largo de gran parte de la historia humana, ¿cómo es posible que surja y se mantenga un mundo desencantado, secularizado, laico, falto de dioses y de sacerdotes?, ¿cómo es posible vivir en una sociedad sin religión, si esto no ha correspondido a ninguna experiencia histórica humana? Son éstos los interrogantes cruciales de toda esa época que se abre en el XVIII y se cierra en el XX. La sociología, que surge como discurso racional sobre un mundo que se seculariza, organiza, en parte, su discurso innovador a su alrededor. No hay más que tomar en consideración las obras de sus «padres» fundadores, Saint-Simon y Comte. ¿No es sintomático que los dos primeros mentores de una ciencia positiva de la sociedad acabaran sus vidas protagonizando un sueño de revitalización religiosa? ¿No es sintomático que Saint-Simon visionara, como una revelación, la nueva sociedad industrial y acabara su obra con un *Nouveau christianisme* en que se predica la realización de las viejas promesas mesiánicas en favor de la clase más pobre y más numerosa[36]? No se va a insistir ahora sobre el tema. Tan sólo pretendo destacar que tal problemática conserva todo su vigor por lo menos hasta los tiempos de los consolidadores clásicos del nuevo discurso científico-social. Tanto Durkheim, como Weber, como Pareto, como Freud, como Simmel —para ceñirnos a los más decisivos— construyeron su obra, en gran parte, como un intento de dar cuenta de la religión. En este intento podría haber más o menos nostalgia por el pasado, más o menos horror por el desencanto del mundo, más o menos entusiasmo por un mundo en progreso y secularizado. Pero en todos los casos es sintomático que la ciencia social clásica se constituyera alrededor de esa conjunción entre el problema histórico y el problema actual de la religión.

Pero centremos nuestra atención en el contexto de la sociedad francesa en el tránsito del XIX al XX. En ninguna otra sociedad occidental se vivió tan dramáticamente esta problemática. A lo largo de la vida de la III.ª República la política y la religión se encabalgaron de manera natural[37]. Ser de izquierdas suponía ser anticlerical; ser de derechas católico integrista. Tales identidades englobaban a toda una nación rota y a reconstruir. Resultado inmediatamente de ello era que la religión no podía concebirse como un problema privado e íntimo, sino como problema social y político que encendía las más vivas pasiones.

Durkheim no se mantuvo aparte; incluso se puede decir que intervino con vigor en las características luchas político-religiosas de la época. Pero yendo más allá de la inmediatez política, el problema empezó a tener un peso y lugar decisivos en su discurso sociológico. El problema lo abordará alrededor de un tema esencial: el del equivalente laico de la religión. Equivalente que supone que expresa y cumple en términos laicos las funciones de la religión. El tema lo podemos enunciar con sus mismas palabras: «se trata de saber si todo lo que hay de esencial en lo religioso puede expresarse en términos laicos» (Durkheim, 1909:228). Al enunciarlo de esta manera hay ya una neta toma de posición, que supone una vía

[36] Ver Saint-Simon (1969:145). El tema ha sido estudiado en profundidad por Moya (1975).
[37] Sobre el tema consultar Weill (1925) y Lhomme (1960).

intermedia entre la Restauración y la Ilustración. En efecto, da por supuesto que la religión no ha sido históricamente un conjunto de ilusiones y mentiras, un puro artificio mantenido por astutos sacerdotes gracias a la ignorancia de las masas. Pero también da por supuesto que la religión ha perecido como discurso histórico y que habrá de ser sustituido por otra cosa. Pero esta sustitución —y en esto se conecta con las tesis anti-iluministas— habrá de ser también mantenimiento de algo de lo sustituido o, más bien, rescate de algún elemento esencial que siempre se ha expresado en los universos religiosos y que no ha de perecer con ellos. De aquí la pregunta fundamental: ¿Hay algo esencial para la vida social que, aunque expresado históricamente en el interior de los sistemas religiosos, los trascienda? La respuesta se hallará con el descubrimiento de lo sagrado como espacio de comunión social.

No es fácil establecer con precisión absoluta cuando surge ese interrogante fundamental ni cuando se empieza a perfilar la contestación pertinente. Con todo, parece claro que en una época posterior, pero no muy lejana, a 1895.

En la DTS tal problema, aunque recogido, recibirá un tratamiento superficial. Se decía que la crisis de la religión no conllevaba la desaparición de toda conciencia común, sino su sustitución por el culto a la persona humana. Este era el equivalente laico de la vieja religión. Pero la orientación fundamental de Durkheim tendía a no destacar convenientemente la importancia, la imprescindibilidad para cualquier orden social, de tal equivalente. Y, en efecto, si la solidaridad mecánica era desplazada cuantitativa y cualitativamente por la solidaridad orgánica basada en un sistema de control diferenciado, se suponía que el mecanismo fundamental de preservación del orden social era el orgánico y que, por lo tanto, el mecánico-religioso cumplía funciones relativamente marginales. Este se expresaba destacando la paradoja de la conciencia común moderna, que es común en cuanto que compartida por todos, pero que es individual por su objeto[38].

Sólo con SU aparecen nuevas ideas sobre este campo. En efecto, esta obra introduce una novedad fundamental: en ella se sostiene que el problema moral moderno es doble, de regulación e integración a la vez; más en concreto, que la crisis de los universos simbólicos religiosos tradionales ha creado un dramático vacío, ya que todavía no se ha llegado a constituir su equivalente expresivo-funcional. Por lo tanto el equivalente laico de la religión es problemático, pero no por paradójico: constituye algo que es necesario pero que todavía no se ha alcanzado. Estas ideas se asientan y sistematizan en un artículo importante publicado en 1898, al calor de las polémicas del Affaire Dreyfus. Se trata de «L' individualisme

[38] Con la aparición de las modernas sociedades organizadas por la división del trabajo la conciencia común queda reducida al culto del individuo. De aquí la paradoja que se subraya en DTS. «*Aunque común, ya que en ella participa la comunidad, es individual por su objeto.* Aunque dirija todas las voluntades hacia una misma meta, ésta no es social (...). Es, sin duda, de la sociedad de donde obtiene toda la fuerza de que está dotada, pero no es la sociedad a la que nos liga, sino a nosotros mismos. En consecuencia, no constituye una verdadero lazo social» (Durkheim, 1893:147).

et les intellectuels». El problema se encara frontalmente. «Todo lo que precisan las sociedades para ser coherentes es que sus miembros tengan fijada su mirada en una misma meta y se reconozcan en una misma fe» (Durkheim, 1898c: 268). Esta es una formulación positiva sobre la necesidad de una integración en ideales comunes como problema propio de las sociedades organizadas. Ahora bien, Durkheim constata que a este problema se le han venido dando respuestas muy diferentes. «Hoy en día se oye decir frecuentemente que sólo una religión puede producir esa armonía. Esta proposición, que profetas modernos se creen en el deber de desarrollar con un tono místico, es en el fondo un simple truísmo con el que todo el mundo puede estar de acuerdo. Pues se sabe en la actualidad que una religión no implica necesariamente símbolos y ritos propiamente dichos, templos y sacerdotes; todo este aparato externo no es más que su parte superficial. Esencialmente no es más que un conjunto de creencias y prácticas colectivas dotadas de una particular autoridad. A partir del momento en que una meta es perseguida por todo un pueblo adquiere, en base a esa adhesión unánime, una especie de supremacía moral que la eleva muy por encima de las metas privadas y de esta manera le proporciona un carácter religioso. Por otro lado, es evidente que una sociedad no puede ser coherente si no existe entre sus miembros una cierta comunidad intelectual y moral. Pero no se adelanta mucho por volver a constatar esta evidencia sociológica; pues si bien es cierto que, en un sentido, una religión es indispensable, no deja de ser menos cierto que las religiones se transforman, que la de ayer no puede ser la de mañana. *Lo importante sería pues que se nos dijera en qué debe consistir la religión de hoy. Pues bien, todo concurre precisamente en el sentido de hacernos creer que la única posible es esa religión de la humanidad cuya expresión racional es la moral individualista*» (Durkheim, 1898 c: 270-1, subrayado mío, R.R.). Tres aspectos conviene destacar en este largo, pero crucial, texto. a) Lo eterno y sustancial de la religión es el universo de creencias e ideales comunes que a ella se incorporan. El resto es su envoltorio superficial e históricamente cambiante. b) Que la religión sea socialmente necesaria no implica la restauración de las religiones históricas deistas. c) La única religión posible –pero también necesaria– en la actualidad es la de la humanidad o individualismo. Como se dice en un curso dictado por la misma época, «es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus o de Javhe o de Atenea» (Durkheim, 1950: 104). Pues la religión de la persona humana es una verdadera religión, si reducimos la religión a sus elementos esenciales. Y lo es porque concibe la emergencia de una esfera sagrada de la realidad que se pone por encima y como meta de todas las voluntades y acciones. Esa realidad se puede expresar de distintas maneras y el hecho de que las religiones históricas la hayan situado en un espacio inconmesurable con el humano y el social no significa que no se pueda traducir a éstos. El culto a la persona humana no es así más que el equivalente moderno y laico de las religiones históricas. Equivalente que no pierde, sin embargo, su fuerza expresiva ni queda privado de las funciones cumplidas históricamente por la religión. «Dado que la moral aparece por doquier a lo largo de la historia como algo impregnado de religiosidad, es imposible que se

desembarque totalmente de tal carácter; en otro caso dejará de ser ella misma. (...) *Sólo que pienso que esa sacralidad puede ser expresada, y yo me esfuerzo por expresarla, en términos laicos.* Y en eso radica, en suma, el rasgo diferenciador de mi actitud. En vez de ignorar y negar, con los utilitaristas, lo que de religioso hay en la moral, en vez de hipostasiar, con los teólogos espiritualistas, esa religiosidad en un ser trascendente, *me empeño en traducirla a un lenguaje racional, sin por ello quitarle ninguna de sus características específicas*» (Durkheim, 1906a: 78-9, subrayado mío, R.R.). La secularización no significa pues la desacralización del mundo, pues la religión es tan sólo una expresión histórica y distorsionada de lo sagrado que ni lo agota ni lo puede monopolizar.

En todo lo anterior se muestra cuál es la raíz última de la problemática religiosa durkheimiana. Esta no es otra que la aparente contradictoriedad entre dos necesidades históricas: la secularización del mundo y el mantenimiento de los universos simbólicos sagrados. Tal problemática –que en los otros clásicos de la sociología recibirá una formulación diferente– surge ligada de manera clara a una coyuntura histórica. Hemos visto que empieza a entreverse en SU, pero que se formula claramente en 1898, en el contexto de un artículo importante y polémico por medio del que Durkheim entra de lleno en la polémica nacional sobre el caso Dreyfus. Esta coincidencia de fechas no es casual. La participación en ese debate nacional actúa como el detonante que permite enunciar la nueva problemática[39]. En efecto, el Affaire Dreyfus se había planteado, sobre todo por parte de los intelectuales, como una polémica nacional sobre el objeto del consenso en las sociedades avanzadas. Las fuerzas que se oponían eran representativas de dos culturas sistemáticamente enfrentadas a partir de la Revolución de 1789: el integrismo católico y el progresismo laico y anticlerical. En última instancia, el problema que se planteaba era si frente y en contra de la vieja religión católica se podía edificar una moral nacional sólida basada en valores individualistas y laicos. La posición de los intelectuales dreyfusards fue matizada, pero todos confluían en una defensa de ese nuevo código ético. Este se planteaba en términos de equivalente expresivo-funcional de la vieja moral cristiana. Durkheim fue el más consecuente con esa posición: el individualismo había surgido, según él, del cristianismo, pues éste fue la primera religión que emancipó al espíritu de la materia y lo puso por encima de ella[40]. Pero el individualismo también superaba las limitaciones históricas de una religión del más allá y sólo aceptaba como sagrado a algo puramente laico, la persona humana. Y al hacer esto no desgajaba a la sacralidad de lo que había sido su constante histórica, es decir, su especial eminencia, su trascendencia, su augusta autoridad moral. Por otro lado, el caso Dreyfus fue el detonante que permitió que Durkheim tomara conciencia de la indigencia moral moderna, de la falta de un consenso fundamental sobre los ideales y metas últimas. Fue esa coyuntura la que le

[39] Este hecho ha sido subrayado por diversos estudios de la obra de Durkheim. Ver Duvignaud (1965:9), La Capra (1972: 75-6).

[40] Es la tesis que se desarrolla a lo largo de *La évolution pedagogique en France*, ver Durkheim, 1938:323).

hizo ver claramente la problematicidad de la integración simbólica de las nuevas sociedades. Además le permitió asistir a un acontecimiento social único: toda una sociedad polarizada en posiciones irreconciliables, escindida, desagregada, pero también entusiasmada, entregada a la lucha por ideales últimos, por encima de los fríos intereses utilitarios inmediatos. En este sentido, la Francia de esa coyuntura constituía una sociedad en efervescencia, en un trance doloroso y conflictivo de creación de un universo moral nuevo. Durkheim asistió apasionadamente a tal espectáculo y a partir de esa experiencia empezó a dibujar claramente esa problemática religiosa de que hemos dado cuenta. Tal problemática se conectaría inmediatamente con los pasos que fue dando, a partir de entonces, su discurso teórico en la solución del problema central de la cuestión moral moderna y se fue abriendo en interrogantes últimos sobre la religión, cuya asunción y contestación se encuentra en FVR.

La conexión a que se acaba de hacer referencia es doble; a la vez, sustantiva y teórica. Sustantiva porque la religión queda situada en el centro de lo que constituye la problemática central de toda la obra durkeimiana: la cuestión social o el presente como patología[41]. Teórica porque, por medio de su análisis, se va a ir clarificando el aparato conceptual que se ha ido elaborando para la comprensión –y eventual superación práctica como resultado de un diagnóstico adecuado– de esa problemática central. En definitiva, lo que se sostiene es que Durkheim, al centrarse en el análisis de la religión, está reteniendo el problema central de toda su obra y, a la vez, está perfilando con más precisión los instrumentos analíticos que le permitan solucionarlo. Retiene el problema central porque en la problemática religiosa no se enuncia otra cosa que la crisis de integración que afecta a las sociedades modernas. Pero a la vez profundiza en las soluciones teóricas que le va dando porque, al aislar a la religión como objeto crucial de la sociología, consigue determinar con precisión en qué consiste la solidaridad social, cuáles son sus aspectos fundamentales y qué tipo de articulación se da entre éstos.

En efecto, si el estudio sobre la patología social que se desarrolla a lo largo de SU y las distintas investigaciones sobre el hecho moral[42] han llevado a Durkheim a distinguir entre dos aspectos de la solidaridad social –la integración y la regulación sociales[43]–, el estudio de la religión se convierte en la vía óptima para profundizar en ellas ya que las muestra de

[41] MAUSS (1968-9, III;505-6) ha sido el primero que ha sostenido que la cuestión social era la problemática de partida de toda la obra de Durkheim. La hipótesis ha sido retomada y subrayada por RODRÍGUEZ ZÚÑIGA (1978: 23-4). He investigado y comprabado tal hipótesis a lo largo de mi tesis doctoral *Génesis y evolución de la problemática sociológica en la obra de Emile Durkheim* (Facultad de Derecho, Madrid, 1980).

[42] En este plano, los escritos fundamentales de Durkheim son «La détermination du fait moral» (DURKHEIM, 1906a), «Jugements de valeur et jugements de réalité» (DURKHEIM, 1911), *L'éducation morale* (DURKHEIM, 1925).

[43] En la argumentación de SU la distinción de los cuatro tipos de suicidios se fundamenta en la diferenciación entre dos variables sociales, la integración y la regulación, siendo los tipos altruistas y egoístas desviaciones de la primera y los tipos fatalista y anómico desviaciones de la segunda. A partir de esa obra, toda la teoría durkheimiana de la solidaridad social se fundamenta en tal distinción, *intentando captar su específica dialéctica.*

manera paradigmática. Hay una duplicidad constitutiva de lo religioso y de la actitud del hombre frente a ello. «Aunque no nos inspire temor, el objeto religioso nos ispira un respeto que nos separa de él, que nos mantiene a distancia; y a la vez es objeto de amor y deseo; tendemos a aproximarnos a él; aspiramos a él» (Durkheim, 1906 a: 54). Esta dualidad de lo sagrado es homóloga a la de la moral: respeto y amor, deber y bien. Ambas dualidades no son más que concreciones de esa dualidad fundamental de la solidaridad a que antes hacía referencia. Pero la ventaja de la religión consiste en que en su interior se muestra de manera más nítida y ejemplar. De aquí que su estudio sea teóricamente decisivo para la construcción de un discurso preciso sobre la solidaridad. Pero además la religión muestra de manera también más nítida cuál es la articulación que se da entre estos dos elementos. ¿Es el bien el fundamento del deber o el deber el fundamento del bien?. La religión muestra que no existe un antagonismo entre ambas dimensiones; pero muestra algo más: que existe una relación de jerarquía. En concreto, que sólo la existencia de metas sociales compartidas permite asegurar la existencia pacífica de normas reguladoras de la conducta humana. Desde este punto de vista, la religión ya no es sólo un fenómeno social especialmente clarificador y paradigmático sino que se convierte también en el fenómeno social fundante, en el terreno sólido donde hunde sus raíces todo *nomos* humano. Aparece así como lo que Poggi (1971: 254) ha llamado la meta-institución, aquel nivel de la vida social que constituye el fundamento de todos los otros, que los sustenta y les da vida.

V

Enunciemos ya algunos de los resultados fundamentales a que hemos llegado. Parece que la específica evolución de la sociología durkheimiana de la religión no puede comprenderse cabalmente si previamente no se reconstruye el modo concreto en que la religión fue convirtiéndose, desde su perspectiva teórica, en un problema nuevo y urgente. Por otro lado, se ha subrayado que la específica problemática religiosa sólo puede ser entendida como un momento de una problemática social más amplia para la que el conjunto de la obra de Durkheim es un intento de respuesta. Esta problemática es la de la cuestión social o, más específicamente, la de la actualidad social como patología. La respuesta no es otra que la elaboración de una teoría de la solidaridad social que permita poner las bases para la reconstrucción de la comunidad socio-moral moderna.

Desde este punto de vista, pues, FVR no significa, a pesar de las apariencias, una fuga hacia lo primitivo, sino un rodeo por el tiempo y el espacio para rastrear y eventualmente solucionar un problema actual y urgente. El Durkheim antropólogo –evidentemente antropólogo de biblioteca– sigue siendo sociólogo y, por encima de ello, un intelectual arraigado y abierto a las solicitaciones de la sociedad en la que le tocó vivir. No es el pasado «primitivo» el que le plantea problemas, sino el presente el que le invita a analizar un pasado «originario» y paradigmático en el que pretendidamente se muestra el nomos humano en el acto de constituirse. Y así, la religión, y más específicamente la religión primitiva, no es sino un

lugar de encrucijada al que se llega siguiendo caminos que parten del presente.

En efecto, consciente de la moderna cuestión religiosa (contradicción entre secularización y sacralización), Durkheim ha ido adentrándose en el análisis de lo religioso y ha ido definiendo su problemática. ¿Por qué toda la vida social surge de, se expresa y fundamenta en la religión?. Estos son los interrogantes que organizan su investigación sobre lo sagrado y que exhiben sus respuestas en FVR. Pero incluso se puede decir que las mismas respuestas ya eran sabidas con anterioridad a esa obra, sólo que como una intuición que necesitaba una rigurosa fundamentación o, más bién, una demostración «positiva». Es este el cometido real de FVR, cometido que logra por la utilización de un material empírico especialmente ejemplar y demostrativo.

Tenemos así el marco operativo para reconstruir la evolución de la sociología durkheimiana de la religión, de sus pausas y de sus ritmos. Al aislamiento de la problemática religiosa, a la lenta construcción de las preguntas fundamentales que en ellas se enuncian, a la intuición de las soluciones finales a que se tiende, se corresponde un ritmo subordinado en la construcción de una definición de lo religioso que pueda contener dentro de sus marcos los problemas que se plantean, así como en la progresiva delimitación de un material empírico que posibilite la fundamentación positiva de sus propuestas teóricas. El artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos religiosos no es sino un primer paso para demostrar el carácter social de la religión y legitimar la competencia de la sociología para su estudio. Pero todavía se queda en un nivel formal y genérico: no se especifica en qué consiste ese fenómeno social, sino tan sólo que se trata de un fenómeno social. Partiendo de esta plataforma, los pasos siguientes se acercan ya a una definición de lo específico de lo religioso. Dado que el problema central es el del equivalente laico de la religión, esa definición buscada tiene que rescatar algo en la religión que la sobrepase. Ese algo es lo sagrado y la comunidad de creyentes y practicantes que lo constituyen y mantienen. Aparece así la definición del curso de 1906-7 que ha de ser plenamente retenida en FVR.

Algo parecido ocurre con el ritmo de fijación del material empírico que ha de sostener la fundamentación positiva de la nueva teoría de la religión. Las religiones históricas son sustituidas por las religiones primitivas, la historiografía por la etnografía. Tal sustitución se comprende si se toma en consideración la retención de ciertos axiomas evolucionistas tan característica de Durkheim. Lo primitivo es lo original y lo simple: originario porque muestra el tiempo en que se fundaron todas las cosas; simple porque implica una concentración lógica de una esencia que permanece idéntica a sí misma a lo largo del tiempo. Desde este punto de vista, apostar por la etnografía de los primitivos es apostar por el estudio del momento fundacional en el que la esencia siempre retenida de lo social se constituyó. De aquí la importancia que Durkheim asigna a la fijación de la religión primitiva, problema que ocupa muchas páginas én FVR[44]. ¿Pero cuál es

[44] Los capítulos 2, 3 y 4 del libro I de FVR están dedicados a un análisis detenido —y ciertamente tedioso por lo inactual— del tema.

esa religión originaria y simple?. Acabará siendo el totemismo. Y podemos analizar por qué a través de las páginas del Année Sociologique. En un artículo aparecido en su primer número, el totemismo (consustancialidad entre los miembros del clan y el tótem) aparece como institución crucial que explica el surgimiento de la prohibición del incesto y la exogamia (Durkheim, 1898 a: 83-6). Pero todavía no es analizado en sí y por sí, sino tan sólo la eventual repercusión de algunas ideas totémicas sobre instituciones cruciales. En el artículo del Année II sobre el fenómeno religioso no hay ninguna referencia al totemismo. Todo esto indica que todavía no se tiene ninguna seguridad sobre la solución del problema de partida, su estatuto de religión originaria. Tan sólo en 1902, en otro artículo que aparece en Année V, se da un vuelco decisivo. El totemismo es ya un sistema de prácticas y creencias religiosas que actúa como soporte de múltiples instituciones sociales (ver Durkheim, 1902). El detonante para este cambio es indudablemente la publicación en 1899 de *The native tribes of Central Australia* de Spencer y Gillen. La importancia de esta obra y de la que años más tarde publicaran los mismos autores (1904: *The Northern tribes of Central Australia*) es enorme. A partir de ese momento se tiene ya un material empírico suficiente para reproducir el sistema complejo y completo de la supuesta religión originaria[45]. Esto dentro de la óptica evolucionista supone también la posibilidad de construir una teoría de la religion en general y, por lo tanto, abordar el problema moderno de la sacralidad y del equivalente laico de la religión.

Hay algo, por demás, sumamente significativo en la utilización por parte de Durkheim del material etnográfico. Etnógrafos rigurosos, Spencer y Gillen no se habían limitado a reproducir el material de su investigación sino que pretendieron también interpretarlo. La lógica de su interpretación ponía graves dificultades a su utilización por parte de Durkheim. En efecto, de acuerdo en esto con Frazer, sostenían que el totemismo no podía ser considerado como una religión propiamente dicha, sino más bien como un conjunto de manipulaciones mágicas y que además no mantenía ningún tipo de relación constante y necesaria con la exogamia y los tabús alimenticios (ver Durkheim, 1902: 315-21). Una interpretación así entraba en contradicción con las necesidades de Durkheim porque hacía inutilizable todo el material etnográfico para la fundamentación positiva de su teoría de la religión. Es por esto por lo que la recepción de las informaciones etnográficas de Spencer y Gillen fue acompañada por la crítica de sus interpretaciones. Como resultado de tal crítica, el totemismo aparece como una religión basada en la consustancialidad entre los miembros del clan y el tótem (Durkheim, ibid: 342, 344, 350), su principal ceremonia ritual resulta ser el Intichiuma, interpretado

[45] Durkheim resalta el hecho de la manera siguiente: «Hasta ahora todo lo que sabíamos sobre el totemismo se reducía a informaciones fragmentarias, desligadas, recogidas de sociedades muy diferentes y que sólo se ligaban entre sí gracias a reconstrucciones. Jamás se había observado de manera directa un sistema totémico en su unidad e integridad. Esta grave laguna ha sido salvada gracias al libro de Spencer y Gillen sobre las tribus centrales de Australia. Estos investigadores han podido observar allí en acto una verdadera religión del tótem y nos la han descrito en toda su complejidad» (Durkheim, 1902:315).

como un sacrificio-comunión –siguiendo el modelo de Robertson Smith– (Durkheim, ibid: 345, 348) y se asegura su necesaria relación con la exogamia y los tabús alimenticios (Durkheim, ibid: 323-46). Lo significativo aquí es que la evidencia empírica resulte manipulada para logar que cumpla la función que inicialmente tiene asignada: la pura corroboración de una teoría anterior ya perfilada y que ha surgido de problemas y exigencias ajenas y previas. De este modo, la arquitectura de FVR cuenta ya con todos sus elementos y se puede construir ese ingente edificio que ha asegurado el éxito de la obra en la historia del pensamiento sociológico y antropológico.

BIBLIOGRAFIA

DEPLOIGE, S.:

S.F. *El conflicto de la moral y la sociología.* Madrid. La España Moderna.

DURKHEIM, E.:

1886 «Les Etudes de science sociale», Revue Philosophique, XXII: 61-80.

1887 Recensión de Guyau, M. *L'irreligion de l'avenir,* Revue Philosophique, XXIII: 299-311.

1893 *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures.* (París: Alcan.) (Citas por la edición PUF, París, 1973.) Edición española en AKAL editor, Madrid 1982.

1895 *Les Règles de la Méthode sociologique.* (París: Alcan.) (Citas por la edición PUF, París, 1973.) Edición española en AKAL editor, Madrid, 1982.

1897a *Le Suicide: étude de sociologie.* (París: Alcan.) (Citas por la edición de PUF, París, 1973.) Edición española en AKAL editor, Madrid, 1982.

1897b Recensión de Labriola, A. *Essais sur la conception materialiste de l'histoire.* Revue Philosophique, XLIV:645-51.

1898a *L'Année Sociologique,* Vol. I: «La prohibition de l'inceste et ses origines», 1-70. (Citas por Durkheim, 1969).

1898b «Representations individuelles et representations collectives», Revue de Métaphysique et de Morale, 273-302.

1898c «L'individualisme et les intellectuels», Revue Bleue, 4e série, X 7-13. (Citas por Durkheim, 1970.)

1899 *L'Année Sociologique,* Vol. II, «Préface»: i-vi; «De la définition des phénomènes religieux», 1-28. (Citas por Durkheim, 1969.)

1901a *L'Année Sociologique,* Vol. IV, «Deux Lois de l'évolution pénale», 65-95. (Citas por Durkheim, 1969.)

1901b Compte rendu d'une conférence sur «Religion et libre pensée», devant les membres de la Fédération de la Jeunesse Laïque (Donnée le 22 mai 1901), *La Petit Gironde,* 24 mayo 1901.

1902 *L'Année Sociologique,* Vol. V: «Sur le totemisme», 82-121. (Citas por Durkheim, 1969.)

1903 L'Année Sociologique, Vol. VI, «De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des representations collectives», 172. (En colaboración con M. Mauss.)

1905a Contribución a «La Morale sans Dieu: essai de solution collective», *La revue,* LIX: 306-8.

1905b Contribución a: «Sur la separation des églises et de l'état», en *Libres entretiens,* 1ere série: 360-71, 496-500.

1906a «La Détermination du fait moral», *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* VI, Sesiones de 11 de febrero y 22 de marzo de 1906: 113-38. (Citas por Durkheim, 1924.)

1906b Resumen de A. Lalande de un curso dado por Durkheim sobre la religión y la moralidad, desarrollado en la Ecole des Hautes Etudes en el invierno de 1905-6, Philosophical Review (New York), XV: 255-7.

1907a Lettres au Directeur de la Revue Néo-Scolastique, *Revue Néo-Scolastique,* XIV: 606-7, 612-14. (Citas por Durkheim 1975.)

1907b Contribución a *La Question religieuse: enquête internationale, Mercure de France,* LXVII: 51. (Reimpreso en el volumen del mismo título editado por Fr. Charpin, 1908:95-7).

1907c Cours d'Emile Durkheim à la Sorbonne, *Revue de Philosophie,* VII: n.º 5:528-39; n.º 7:92-114; n.º 12:620-38. (Resumen de P. Fontana del curso de 1906-7 sobre la Religión: Orígenes.) (Citas por Durkheim, 1975.)

1909 Contribución a la discusión sobre: 1) «Science et religion», sesión de 19 de noviembre 1908:56-60. 2) «L'efficacité des doctrines morales», sesión de 20 de mayo 1909. *Bulletin de la Société Française de Philosophie,* IX: 219-31.

1911 «Jugements de valeur et jugements de réalité», en *Atti del IV Congresso Intenazionale di Filosofia* (Bologna, 1911), vol. I:99-114. (Citas por Durkheim, 1924.)

1912 *Les formes élementaires de la vie religieuse: le sistème totémique en Australie.* (Paris: Alcan.) (Citas por Ed. PUF, París, 1968.)

1924 *Sociologie et philosophie.* (París: Alcan.) (Citas por ed. PUF, París, 1967.)

1925 *L'éducation morale.* (París: Alcan.) (Citas por Ed. PUF, París, 1963.)

1938 *L'évolution pédagogique en France* (París, Alcan) (Citas por Ed. PUF, París, 1969).

1950 *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit.* (París: PUF.) (Citas por Ed. PUF, París, 1969.)

1969 *Journal sociologique.* (París: PUF).

1970 *La Science sociale et l'action* (París: PUF).

1975 *Textes,* 3 volúmenes, París, Editions de Minuit.

DUVIGNAUD, J.:

1965 *Durkheim, Sa vie, son oeuvre. Avec une exposée de sa philosophie,* París, PUF.

FUSTEL DE COULANGES, N. D.:

1971 *La ciudad antigua,* Buenos Aires, Iberia (1.ª ed. 1864).

HERTZ, R.:

1907 «Contribution à une étude sur la representation collective de la mort», *Année Sociologique,* X: 48-137.

HUVELIN, P.:

1907 «Magie et droit individual», *Année Sociologique,* X: 1-47.

JONES, R. A.:

1977 «On understanding a sociological classic», *Americna Journal of Sociology,* 83 (2): 279-319.

KARADY, V.:

1979 «Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimienes», *Revue Française de Sociologie,* XX (1):49-82.

LA CAPRA, D.:

1972 *Emile Durkheim,* Cornell University Press, New York.

LAPIE, P.:

1979 «Lettres de Paul Lapie a Celestin Bouglé», *Revue Française de Sociologie,* XX (1):32-42.

LHOMME, J.:

1960 *La Grande Bourgeoisie au Pouvoir (1830-1880).* París, PUF.

MAUSS, M.:

1968-9 *Oeuvres.* Tres volúmenes, París, Les Editions de Minuit.

1973 *Sociologie et Anthropologie,* París, PUF.

1979 «Memoire» (l'oeuvre de Mauss par lui-même)», *Revue Française de Sociologie,* XX (1): 209-220.

MOYA, C.:

1975 «Henri de Saint-Simon y la fundación del positivismo científico-social», Prólogo a Saint-Simon, *El sistema industrial,* Madrid, Ed. Revista de Trabajo: IX-LIX.

POGGI, G.

1971 «The place of Religion in Durkheims Theory of Institutions», *Archives Européennes de Sociologie,* 12:229-60.

POPPER, K.:

1973 *La miseria del historicismo.* Alianza, Madrid.

RODRÍGUEZ ZÚÑIGA:

1978 *Para una lectura crítica de Durkheim.* AKAL, Madrid.

SAINT-SIMON, C. H.:

1969 *Le Nouveau Christianisme et les écrits sur la religion.* Ed. Seuil, París.

SMITH, W. R.:

1914 *Lectures on the religion of the semites. Firts series. The fundamental institutions.* Adam and Charles Black, London 1.ª ed. 1889).

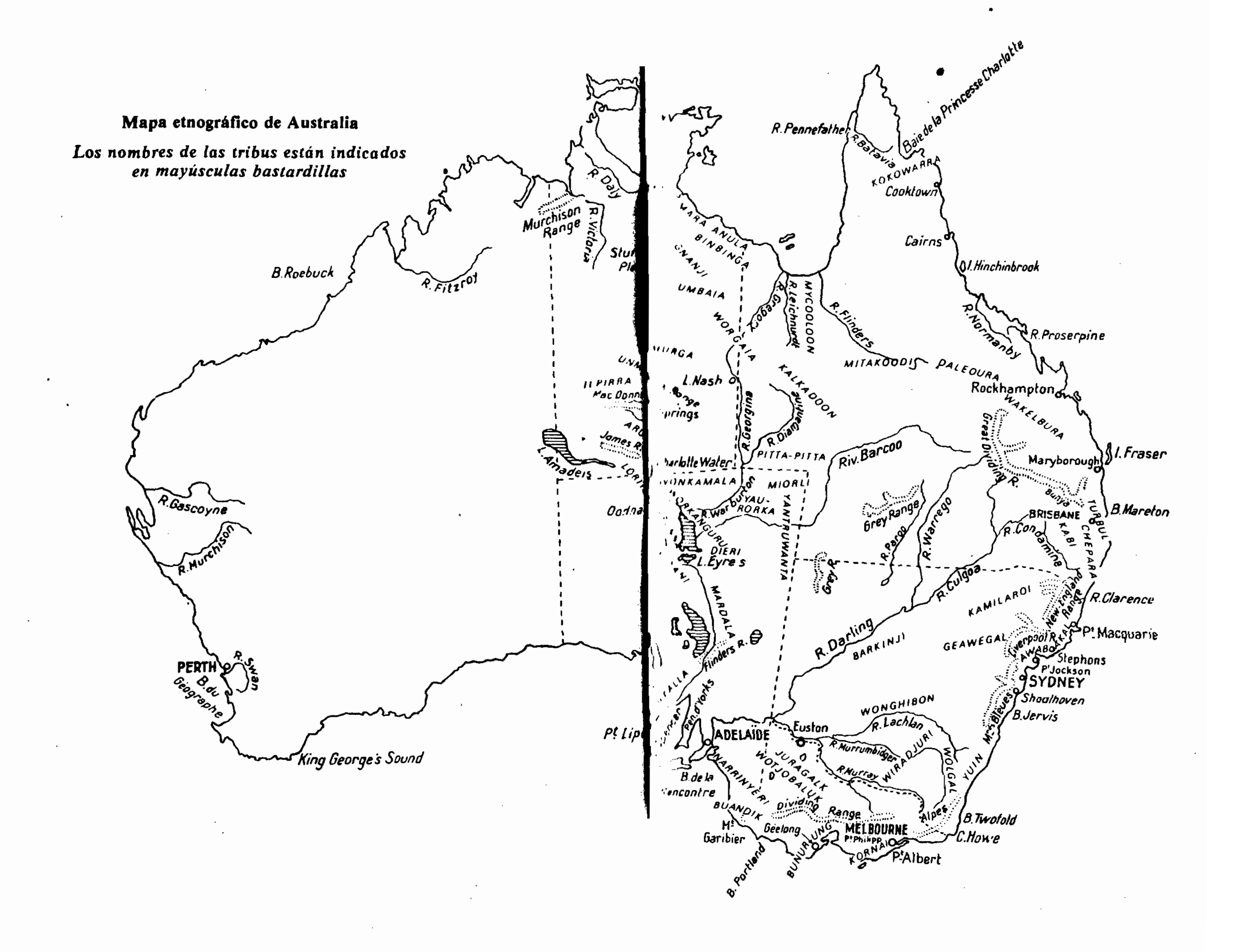
STANNER, W. E. H.:

1967 «Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion», en FREEDMAN, M. *Social organization: essays presented to Raymond Firth.* Aldine, Chicago:217-40.

WEILL-G.:

1925 *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle.* Alcan, París.

LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA



Mapa etnográfico de Australia

Los nombres de las tribus están indicados en mayúsculas bastardillas

INTRODUCCION

Objeto de la investigacion
Sociologia religiosa y teoria del conocimiento

I

En este libro nos proponemos estudiar la religión más primitiva y más simple conocida en la actualidad, analizándola e intentando explicarla. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos es dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es necesario que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada en simplicidad por ninguna otra [1]; además es necesario que se pueda explicar sin hacer intervenir ningún elemento tomado a préstamo de una religión anterior.

Nos esforzaremos en describir las características de este sistema con la exactitud y la fidelidad que pudieran emplear un etnógrafo o un historiador. Pero nuestro trabajo no se limitará a eso. La sociología encara problemas distintos que la historia o la etnografía. No busca conocer las formas perimidas de la civilización con la finalidad exclusiva de conocerlas y reconstruirlas, sino que, como toda ciencia positiva, antes de nada, tiene por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros susceptible, por ello, de afectarnos en nuestras ideas y actos: esta realidad no es otra que el hombre, y, más en concreto, el hombre de hoy, pues no hay ninguna otra cosa en que estemos más interesados en conocer bien. No estudiaremos pues la muy arcaica religión de que vamos a tratar por el puro placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para comprender la naturaleza religiosa del hombre, es

[1] En el mismo sentido, diremos de esas sociedades que son primitivas y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. Sin duda, la expresión está falta de precisión pero esto es difícilmente evitable y, por otro lado, cuando se ha tenido el cuidado de determinar su significación, carece de inconvenientes.

decir, para desvelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta propuesta no deja de suscitar vivas objeciones. Parece extraño que para llegar a conocer a la humanidad actual sea necesario comenzar por desviarse para trasladarse a los albores de la historia. Esta manera de proceder parece especialmente paradójica en el tema que nos ocupa. En efecto, se supone que las religiones tienen valor y dignidad desiguales; se dice generalmente que no todas contienen una parte idéntica de verdad. Parece pues que no se pueden comparar las formas más elevadas del pensamiento religioso con las más bajas, sin rebajar el nivel de las primeras al de las segundas. ¿Admitir, por ejemplo, que los rudimentarios cultos de las tribus australianas pueden ayudarnos a comprender el cristianismo no es ya suponer que éste procede de la misma mentalidad, es decir, que comprende idénticas supersticiones y reposa sobre idénticos errores? He aquí cómo la importancia teórica repetidas veces atribuída a las religiones primitivas ha podido pasar como indicio de una irreligiosidad sistemática que, al prejuzgar los resultados de la investigación, los viciaba desde el principio.

No es cuestión aquí de analizar si realmente ha habido investigadores que sean merecedores de este reproche y que hayan convertido la historia y la etnografía religiosas en máquinas de guerra contra la religión. En cualquier caso, no sería este el punto de vista de un sociólogo. Es, en efecto, un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede descansar en el error ni en la mentira: en tal caso no podría haber perdurado. De no estar basada en la naturaleza de las cosas habría encontrado en éstas resistencias contra las que no habría podido triunfar. Así pues, cuando abordemos el estudio de las religiones primitivas, ha de ser con la seguridad de que éstas se sustentan en la realidad y la expresan; se ha de ver que estos principios aparecen incesantemente a lo largo de los análisis y discusiones que han de seguir, y que lo que hemos de reprochar a las escuelas de las que nos separamos es precisamente no haber tenido esto en cuenta. Consideradas exclusivamente desde el punto de vista de sus formulaciones literales, está fuera de duda que estas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y quizá se sienta la tentación de atribuirlas a algún tipo de aberración profunda. Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia el descubrirlas.

En el fondo, pues, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana. No es imposible, sin duda, situarlas siguiendo un orden jerárquico. Unas pueden ser calificadas como superiores a otras en el sentido de que ponen en juego funciones mentales más elevadas, son más ricas en ideas y sentimientos, están dotadas de mayor número de conceptos, de un menor número de sensaciones e imágenes, y su sistematización es más sabia. Con todo, por muy reales que sean tanto

esta mayor complejidad como este su más alto carácter ideal, esto no es suficiente para situar a las religiones correspondientes en el seno de géneros separados. Todas ellas son igualmente religiones, del mismo modo que todos los seres vivientes son igualmente seres vivientes, desde el más humilde organismo unicelular hasta el hombre. Así pues, si nos ceñimos a las religiones primitivas no es con la secreta intención de despreciar a la religión de manera general, ya que estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, juegan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden por tanto servir perfectamente para hacer manifiesta la naturaleza de la vida religiosa y, por consiguiente, para resolver el problema que deseamos tratar.

¿Pero por qué acordarles una especie de prerrogativa? ¿Por qué escogerlas como objeto de nuestro estudio prefiriéndolas a todas las otras? Es exclusivamente por razones de método. De entrada, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes si no es siguiendo a lo largo de la historia la secuencia progresiva de su constitución. La historia es, en efecto, el único método de análisis que sea susceptible de aplicárseles. Sólo la historia nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, pues es ella la que nos los muestra los unos tras los otros a lo largo de su génesis temporal. Por otro lado, al situarlos en el conjunto de circunstancias de los que han nacido, es la historia la que nos pone en las manos el único medio posible de determinar la causa de que los ha suscitado. Así pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado de tiempo –ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico–, hay que empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples, intentando dar cuenta de las características por las que se define en ese período de su existencia, para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho compleja, cómo ha llegado a ser lo que en el momento en que se la considera es. Ahora bien, no es difícil apercibirse de lo importante que es, cara a esta serie de explicaciones sucesivas, la determinación del punto de partida del que proviene. Era uno de los principios cartesianos el de que, en la cadena de las verdades científicas, el primer eslabón juega un papel preponderante. Sin duda, no se trata de situar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada al modo cartesiano, es decir, un concepto lógico, una posibilidad pura construída en base a las fuerzas exclusivas del espíritu. Lo que nos importa encontrar es una realidad concreta, que tan sólo la observación histórica y etnográfica son capaces de revelarnos. Mas, si bien esta concepción cardinal ha de ser seguida en base a procedimientos diferentes, no es menos cierto que está llamada a tener una influencia considerable sobre el conjunto de proposiciones que establece la ciencia. La evolución biológica ha sido concebida de manera completamente distinta a partir del momento en que se ha conocido la existencia de seres monocelulares. Del mismo modo, se explican diferentemente los hechos religiosos concretos dependiendo de que se ponga en el origen de su evolución al naturalismo, al animismo o a cualquier otra forma de religión. Incluso los estudiosos más especializados están obligados a escoger entre

tal o cual hipótesis y a inspirarse en ella, si es que no pretenden ceñirse a una tarea de pura erudición, si es que desean intentar la comprensión de los hechos que analizan. Lo quieran o no, los problemas que se plantean adoptan necesariamente la forma siguiente: ¿Cómo es que el naturalismo o el animismo se han visto abocados a adoptar en lugares distintos un determinado aspecto, a enriquecerse o empobrecerse de ésta o de aquélla manera? Ya que no se puede, pues, evitar tomar partido sobre este problema inicial y puesto que la solución que se le de está destinada a afectar al conjunto del discurso científico, conviene abordarlo de frente; es lo que nos proponemos hacer.

Por otro lado, más allá de estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato de primera magnitud. Aun cuando es, en efecto, útil saber en qué consiste tal o cual religión particular, es con mucho más importante investigar qué es la religión de una manera general. Este es el problema que, en todos los tiempos, ha tentado a la curiosidad de los filósofos; y no sin razón, pues interesa a la entera humanidad. Desafortunadamente, el método que de ordinario emplean los filósofos para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que ellos mismos se hacen de la religión, salvo en lo que concierne a la ilustración de los resultados de ese análisis mental en base a ejemplos tomados de las religiones que colman de manera más adecuada su ideal. Aún cuando este método ha de ser abandonado, el problema permanece en su conjunto, y el gran servicio que la filosofía ha rendido es el de haber impedido que tal problemática haya sido proscrita por el desdén de los eruditos. Ahora bien, puede ser retomado por otras vías. Puesto que todas las religiones son comparables, puesto que todas constituyen especies de un mismo género, necesariamente hay elementos esenciales que les son comunes. Por esto no entendemos tan sólo referirnos a características exteriores y visibles presentes en todas de manera uniforme y que posibilitan, desde el inicio de la investigación, el enunciado de una definición provisional; el descubrimiento de estos signos aparentes es relativamente fácil, pues la observación que exigen no necesita ir más allá de la superficie de las cosas. Pero estas semejanzas externas suponen otras ya profundas. Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que han podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones. Son estos los elementos permanentes que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general ¿De qué manera es pues posible llegar a aprehenderlos?

Desde luego no lo es ciertamente por medio de la observación de las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada por tal variedad de elementos que es bien difícil distinguir entre ellos lo secundario de lo principal, lo esencial de lo necesario. ¡Que se tomen en consideración religiones como las de Egipto, la India y la Antigüedad Clásica! Son un encabalgamiento tupido de cultos múltiples, que varía con las localidades, los templos, las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. Se mezclan las supersticiones populares con los dogmas más refinados. La masa de los fieles no participa de igual manera ni en el pensamiento ni en la actividad religiosas; dependiendo de los hombres, los medios, las circunstancias, tanto las creencias como los ritos son sentidos de manera diferente. Por un lado están los sacerdotes, por otro los monjes, por otro los laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En estas condiciones es difícil percibir lo que es común a todos. Se puede sin duda encontrar el medio para estudiar con provecho, a través de un sistema o de otro, éste o aquél hecho particular que en este caso se encuentra especialmente desarrollado, como el sacrificio o el profetismo, el monaquismo o los misterios. ¿Pero cómo descubrir bajo la lujuriante vegetación que lo recubre el fondo común de la vida religiosa? ¿Cómo aislar los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general, bajo el peso de los teólogos, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de agrupaciones, la diversidad de individuos?

El caso de las sociedades inferiores es completamente diferente. El menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, la homogeneidad de circunstancias exteriores, todo contribuye a reducir diferencias y variaciones al mínimo. De manera regular, el grupo se homogeneiza intelectual y moralmente, cosa de la que se encuentran raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos están estereotipados. Todo el mundo ejecuta los mismos en idénticas circunstancias, y esta conformidad en la conducta no hace sino traducir otra al nivel del pensamiento. Arrastrados todos por un mismo torbellino, el tipo individual casi se confunde con el genérico. A la par que uniforme, todo es simple. Nada es tan sencillo como estos mitos que constan de un solo e idéntico tema que se repite sin fin, como esos ritos compuestos por un pequeño número de gestos que se repiten hasta la saciedad. La imaginación popular o la sacerdotal no han tenido todavía ni el tiempo ni los medios para refinar y transformar la materia prima de las ideas y prácticas religiosas; ésta se muestra pues al desnudo y se ofrece sin aditamentos a la observación, que no tiene que hacer más que un pequeño esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario, los desarrollos suntuosos, todavía no han surgido para ocultar lo principal[2]. Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo que no habría religión. Más lo indispensable es también lo esencial, esto es, lo que antes que cualquier cosa nos importa conocer.

Las civilizaciones primitivas constituyen pues casos privilegiados porque son a la vez casos simples. He aquí la razón de que, para todo orden de hechos, las observaciones de los etnógrafos han sido con frecuencia verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, hasta mediados del siglo XIX, se estaba convenci-

[2] Sin duda, no supone esto sostener que los cultos primitivos carecen de todo fasto. Veremos, por el contrario, que se encuentran en toda religión creencias y prácticas que no encaran finalidades estrechamente utilitarias (libro III, cáp. IV, parr. 2). Más este fasto es indispensable para la vida religiosa; le es esencial. Por otro lado, es más rudimentario en las religiones inferiores que en las otras y es esto lo que nos ha de permitir determinar mejor su razón de ser.

do de que el padre era el elemento esencial de la familia; no se concebía ni siquiera que pudiera haber una organización familiar de la que el poder paterno no fuera la llave maestra. El descubrimiento de Bachofen ha venido a tirar por los suelos esta vieja concepción. Hasta tiempos recientes se consideraba como evidente que las relaciones morales y jurídicas que constituyen el parentesco no eran más que otro aspecto de las relaciones fisiológicas que resultan de la comunidad de descendencia; Bachofen y sus sucesores MacLennan, Borjes y muchos otros todavía se situaban bajo la influencia de ese prejuicio. Desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos, por lo contrario, que no cabría definir el parentesco por la consanguinidad. Por retomar el tema de las religiones, la exclusiva toma en consideración de las formas religiosas que nos son más familiares ha hecho creer durante mucho tiempo que la noción de dios era característica de todo lo religioso. Ahora bien, la religión que estudiaremos más adelante es, en gran parte, extraña a cualquier idea de divinidad; las fuerzas a que se dirigen sus ritos son muy diferentes de las que ocupan el primer plano en nuestras religiones modernas y, con todo, las primeras nos serían de mucha ayuda para comprender a estas últimas. Nada es pues más injusto que el desdén que todavía muchos historiadores sienten por los trabajos etnográficos. Es por el contrario seguro que la etnografía ha determinado con mucha frecuencia las más fecundas revoluciones en los distintos campos de la sociología. Por otro lado, es por la misma razón por lo que el descubrimiento de los seres monocelulares, que mencionamos en su momento, ha transformado la idea que corrientemente nos hacíamos de la vida. Ya que en esos seres muy simples la vida queda reducida a sus rasgos esenciales, éstos pueden ser conocidos con mayor facilidad.

Pero las religiones primitivas no posibilitan tan sólo desgajar los elementos constitutivos de la religión; tienen también la gran ventaja de que facilitan su explicación. Las relaciones entre los hechos son en ellas más aparentes porque estos mismos hechos son más simples. Las razones en base a las cuales los hombres se explican sus actos no han sido todavía elaboradas ni desnaturalizadas por una sabia reflexión; quedan más cercanas, más próximas de los móviles que realmente las han determinado. El médico tiene necesidad de conocer cuál es su punto de partida para comprender bien un delirio y así poder aplicarle el tratamiento más apropiado. Pues bien, es tanto más fácil aislar ese acontecimiento cuanto más cerca de sus inicios se pueda observar el tal delirio. Por el contrario, cuanto más tiempo se deja a la enfermedad para que se desarrolle tanto más se la sustrae a la observación, puesto que, según se va desarrollando, ha intervenido toda una suerte de interpretaciones que tienden a desplazar hacia el inconsciente el estado originario y a reemplazarlo por otros, por medio de los cuales es a veces trabajoso reencontrar el inicial. La distancia entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que lo han desencadenado es con frecuencia considerable. En relación con el pensamiento religioso se da lo mismo. A medida que éste progresa a lo largo de la historia no se perciben las causas que lo han creado, aun cuando sigan siendo agentes, si no es a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han realizado su obra: sobre los sentimientos primitivos superponen otros sentimientos

muy diferentes, que, aun relacionándose con aquellos de los que no son sino la forma elaborada, no dejan, sino de manera muy imperfecta, patente su verdadera naturaleza. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, se ha hecho más considerable y ha puesto más dificultades para ser recorrida por el espíritu. Lo que sigue de esta obra es una ilustración y una verificación de esta consideración metodológica. Se verá cómo en las religiones primitivas el hecho religioso lleva todavía de manera visible la impronta de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más trabajoso inferirlos por la exclusiva toma en consideración de las religiones más desarrolladas.

El estudio que emprendemos es pues una manera de retomar, *pero en condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente, si por origen se entiende un comienzo absoluto, el tema carece de toda cientificidad y debe descartarse con resolución. No existe un instante puntual en el que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar una vía por la que nos podamos transferir intelectualmente hasta él. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Por esto, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas: no pueden consistir si no en construcciones subjetivas y arbitrarias que no conllevan control de ningún tipo. Muy diferente es el problema que nosotros planteamos. Lo que quisiéramos es encontrar un medio de discernir la causa, siempre presente, de la que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosas. Ahora bien, por las razones que acaban de ser expuestas, estas causas son tanto más fáciles de observar cuanto menos complicadas sean las sociedades en que se observan. He aquí por qué buscamos acercarnos a los orígenes[3]. No es que pretendamos prestar a las religiones inferiores virtudes particulares. Son éstas, por el contrario, rudimentarias y bastas; no se trata pues de erigirlas en una especie de modelos que las religiones ulteriores no tendrían más que reproducir. Mas su mismo caracter rudimentario les hace instructivas, pues resulta que constituyen de este modo experiencias cómodas en las que es más fácil percibir los hechos y sus relaciones. Para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, el físico busca simplificarlos, desligarlos de sus características de orden secundario. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo género en los albores de la historia. Pretendemos tan sólo aprovecharnos de esto. Sin duda, no podremos más que ponernos en contacto con hechos muy elementales. Cuando hayamos dado cuenta de ellos, en la medida en que nos sea posible, no quedarán por ello explicadas las novedades de todo tipo que se han dado en la ulterior evolución. Mas aún cuando no se nos ocurre negar la importancia de los problemas que tales novedades plantean, estimamos que se ganaría al tratarlos en su momento y que no interesa abordarlos si no después de aquello sobre lo que vamos a emprender el presente estudio.

[3] Se puede ver que damos al término orígenes, lo mismo que al término primitivo, un sentido claramente relativo. Entendemos por él no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido en la actualidad, más allá del cual no nos es posible, en la actualidad, remontarnos. En este sentido han de ser entendidas estas expresiones cuando hablemos de los orígenes de los albores de la historia o del pensamiento religioso.

Con todo, nuestra investigación no interesa sólo a la ciencia de las religiones. Toda religión, en efecto, tiene un aspecto por el que va más allá del círculo de las ideas propiamente religiosas y, en base a esto el estudio de los fenómenos religiosos libra un instrumento para renovar un tipo de problemas que, hasta ahora, se ha debatido tan sólo entre filósofos.

Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y de la filosofía. Pero lo que ha sido menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no deben tan sólo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a la que éstos son elaborados.

En las raices de nuestros juicios existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio[4], género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden éstas a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo o del espacio o que no sean enumerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas puedan faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, uno se topa de manera natural con las más importantes de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Es esto algo que habremos de constatar repetidas veces en el curso de esta obra.

Esta observación ya tiene algún interés por sí misma; pero he aquí lo que le confiere su verdadero alcance.

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religiosos: deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Todo lo menos –ya que, dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre estos campos, hay que guardarse de toda tesis radical y exclusivista– es legítimo suponer que son ricos en elementos sociales.

Esto se puede, ya desde ahora, entrever para ciertas categorías. ¡Qué alguien intente, por ejemplo imaginar lo que sería la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, medimos, expresamos por medio de signos objetivos; un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días horas! Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? A no dudar, los estados de conciencia que ya hayamos experimentado pueden reproducirse en nosotros siguiendo el mismo orden en el que anteriormente se habían desarrollado; y de este modo parte de nuestro pasado se nos vuelve hacer presente, distinguiéndose con todo, de manera espontánea, de ese presente. Mas con lo importante que es esta distinción cara a nuestra experiencia individual, falta que sea suficiente para forjar la noción o categoría de tiempo. No consiste ésta simplemente en una rememoración, parcial o íntegra, de nuestra vida pasada. Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* el que está así organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización. Esto, por sí sólo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas[5]. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad[6].

Lo mismo pasa con el espacio. Tal como ha demostrado Hamelin[7] el espacio no es ese medio vago e indeterminado que Kant había imaginado: pura y absolutamente homogéneo no rendiría ningún servicio y sería

[4] Decimos del tiempo y del espacio que son categoría porque no existe ninguna diferencia entre el papel que juegan estas nociones en la vida intelectual y el que juegan las nociones de género o de causa. (Ver sobre este punto HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, París, Alcan, más tarde P.U.F.).

[5] Ver, en apoyo de estos asertos, en HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse* (Travaux de l'Année sociologique), el capítulo sobre «la representación del tiempo en la religión». (París, Alcan).

[6] En esto se ve toda la diferencia que existe entre el complejo de sensaciones e imágenes que sirve para orientarnos en el transcurso de algo, y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales, tan sólo válidas para el individuo que las ha elaborado. Por el contrario, la categoría del tiempo expresa un tiempo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social. Por demás, es particular del hombre; el animal no posee representaciones de este tipo.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría igualmente hacerse a propósito del espacio, la causa. Quizás ayudará a despejar ciertas confusiones en que se mantienen las controversias que versan sobre estos temas. Volveremos sobre este punto en las Conclusiones de esta obra (parágrafo 4).

[7] Ob. cit., p. 75 y ss.

inaprehensible por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc., etc., lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Es tanto como decir que el espacio dejaría de ser lo que es si, lo mismo que el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde vienen estas divisiones que le son esenciales?. Por sí mismo, el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente del hecho de que han sido atribuidos valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de una misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que de ellos dimanan les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social[8]. Hay casos por otro lado, en los que este carácter social se hace manifiesto. Hay sociedades, en Australia y en América del Norte, en las que el espacio es concebido bajo la forma de un círculo inmenso porque su mismo asentamiento tiene una forma circular[9], y el círculo espacial es dividido exactamente como el círculo tribal, a imagen de este último. Se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población lo que determina la orientación de las zonas. Cada zona se define por el totem del clan al que está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete distritos; cada una de estos distritos está constituído por un grupo de clanes que estuvo unificado en tiempos: según toda probabilidad, eran primitivamente un clan único que posteriormente se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete zonas y cada uno de estos siete distritos del mundo está en relación íntima con un distrito del pueblo, es decir, con un grupo de clanes[10]. «De este modo, dice Cushing, se supone que una división está en relación con el norte; otra representa al oeste; otra al sur, etc.»[11] Cada distrito del pueblo tiene un color característico que lo representa; cada zona tiene el suyo que es exactamente el del distrito correspondiente. A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentalmente ha variado; el número de zonas espaciales ha variado de la misma

---

[8] De otro modo, para explicar este acuerdo, habría que admitir que todos los individuos, en virtud de su constitucion orgánico-psíquica, son afectados del mismo modo por las diferentes partes del espacio: lo que es tanto más improbable cuanto que, por sí mismas, las diferentes zonas son efectivamente indiferentes. Por otro lado las divisiones del espacio cambian con las sociedades; lo que prueba que no se fundamentan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

[9] Ver DURKHEIM y MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», en *Année sociol.*, VI, p. 47 y ss.

[10] Ibid., p. 34 y ss.

[11] Zuñi Creation Myths, en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 376 y ss.

manera. De este modo, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial, que es como un calco de la primera. El mismo caso se da en la distinción de la derecha y la izquierda que, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es muy probable que sea el producto de representaciones religiosas y por lo tanto colectivas[12].

Más tarde se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, fuerza, personalidad, eficacia. Uno se puede incluso preguntar si la misma noción de contradicción no depende de condiciones sociales. El dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado en función de los tiempos y las sociedades, lo que tiende a hacerlo creer así. El principio de identidad domina hoy en día el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que, jugando en la historia de las ideas un papel considerable, lo han desconocido con frecuencia: tal es el caso de las mitologías, desde las más burdas hasta las más sabias[13]. En ellas se trata sin interrupción de seres que tienen simultáneamente atributos de lo más contradictorio, que a la vez son uno y múltiples, materiales y espirituales, que pueden subdividirse hasta el infinito sin perder nada de lo que les es constitutivo; en mitología, constituye un axioma el que la parte vale tanto como el todo. Estos cambios que a lo largo de la historia ha sufrido la regla que parece gobernar nuestra lógica en la actualidad prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos y por lo tanto sociales. No sabemos con exactitud cuales son éstos, pero podemos presumir que existen[14].

El problema del conocimiento se plantea en términos nuevos una vez admitida esta hipótesis.

Hasta ahora sólo dos doctrinas estaban en liza. Para los unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ésta y la condicionan. Las conciben como propiedades simples, irreductibles, inmanentes al espíritu humano en base a su constitución originaria. Es por lo que se ha dicho de ellas que son *a priori*. Para los otros, por el contrario, las categorías serían elaboradas, confeccionadas de piezas sueltas y fragmentos, siendo el individuo el operario de esta construcción[15].

---

[12] Ver HERTZ, «La preéminence de la main droite. Etude de polarité religieuse, en *Rev. philos.*, diciembre 1909. Sobre este mismo tema de las relaciones entre la representación del espacio y la forma de la colectividad ver en RATZEL, «*Politische Geographie*», el capítulo titulado «Der Raum im Geist der Völker».

[13] No pretendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignora, sino que se desentiende de él con más frecuencia y más abiertamente que el pensamiento científico. En sentido inverso, mostraremos que la ciencia no puede no violarlo, aun cuando se conforme a él con más escrupulosidad que la religión. Entre la ciencia y la religión no hay, desde este punto de vista como desde tantos otros, más que diferencias de grado; pero si bien no hay que exagerarlas, importa destacarlas pues son significativas.

[14] Esta hipótesis había sido ya enunciada por los fundadores de la Wölkerpsychologie. Se encuentra indicada de modo destacado en un artículo breve de Windelband titulado «Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte», en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 y ss. Of. una nota de Steinthal sobre el mismo tema, ibid., p. 178 y ss.

[15] Incluso en la teoría de SPENCER las categorías se construyen en base a la experiencia individual. La única diferencia existente, en este tema, entre el empirismo ordinario y el empi-

Pero tanto una como otra concepción suscitan graves dificultades. ¿Se adopta la tesis empirista?. Entonces hay que privar a las categorías de todas sus propiedades características. Las categorías, en efecto, se diferencian del resto del conocimiento por su universalidad y necesidad. Constituyen los conceptos más generales que existen y, puesto que no están ligadas a ningún objeto en particular, son independientes de cualquier sujeto individual: son el espacio común de encuentro de todos los espíritus.

Aún más, es su lugar necesario de encuentro, pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es posible sustraerse a voluntad. Cuando intentamos rebelarnos contra ella, liberarnos de alguna de estas nociones fundamentales, chocamos con vivas resistencias. Así pues, no es tan sólo que ellas no dependen de nosotros sino que se imponen sobre nosotros. Ahora bien, los datos empíricos presentan características diametralmente opuestas. Una imagen, una sensación, se ligan siempre a un objeto determinado o a una multiplicidad de objetos de este tipo y, por otro lado, expresan un estado momentáneo de una conciencia particular: son esencialmente individuales y subjetivas. Asimismo podemos, con una libertad relativa, disponer de las representaciones que tienen este origen. Queda fuera de duda que cuando nuestras sensaciones son inmediatas se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero *de derecho*, somos dueños de concebirlas de manera diferente a como son, de representárnoslas como si hubieran tenido lugar siguiendo un orden diferente del que efectivamente se ha dado. Cara a ellas, mientras que no intervengan consideraciones de otro tipo, nada nos liga. He aquí pues dos tipos de conocimientos que se sitúan algo así como en los dos polos contrarios de la intelección. En estas condiciones, reducir la razón a la experiencia es hacerla desaparecer, ya que es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones, que pueden ser cómodas en términos prácticos, pero que no corresponden a nada en el orden fáctico; es, consecuentemente, negar cualquier realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función reglamentar y organizar. El empirismo clásico desemboca en el irracionalismo; quizá incluso convendría designarlo con este último término.

A despecho del significado asignado de ordinario a las distintas etiquetas, los aprioristas son más respetuosos con los hechos. Desde el momento en que no admiten como verdad evidente que las categorías están conformadas por los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no quedan obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser sino artificios verbales. Por el contrario, les respetarán sus características específicas.

Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo está dotado de un aspecto lógico que la razón expresa de forma eminente. Para esto, tienen

rismo evolucionista reside en que, según este último, los resultados de la experiencia individual se consolidan por herencia. Pero esta consolidación no les agrega nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su origen en la experiencia del individuo. Además, para esta teoría, la necesidad con la que estas categorías se nos imponen actualmente es de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamento en la naturaleza de las cosas.

que atribuir al espíritu un cierto poder de ir más allá de la experiencia, de agregar algo sobre aquello que le es inmediatamente dado. Ahora bien, para este poder singular carecen de explicación y justificación. Pues no supone explicarlo limitarse a sostener que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Haría falta además resaltar por qué razón estamos dotados de este sorprendente privilegio y como es que podemos ver, en las cosas, relaciones que el mismo espectáculo que éstas nos dan no está en condiciones de desvelarnos. Decir que la propia experiencia no es posible sino a este precio no es más que desplazar el problema. No es resolverlo. Pues de lo que se trata precisamente es de saber por qué razón la experiencia no basta, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo sucede que estas condiciones se dan cuando y como se precisa. Para responder a estas preguntas, con frecuencia se ha imaginado, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que habrían de emanar las primeras y en base a la cual, por mediación de una especie de participación mística, obtendrían su maravillosa facultad: se trata de la razón divina. Pero esta hipótesis, tiene por lo menos el grave inconveniente de ser extraña a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles a una hipótesis científica. Por demás, las categorías del pensamiento humano no están fijadas bajo una forma definitiva; se hacen, se deshacen, se rehacen incesantemente; cambian con el lugar y el tiempo. Por el contrario, la razón divina es inmutable. ¿Cómo podría esta invariabilidad dar cuenta de esta incesante variabilidad?.

Tales son las dos concepciones que chocan entre sí a lo largo de siglos; y si el debate se eterniza es porque en realidad los argumentos intercambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual entonces la razón como tal desaparece. Por otro lado, si se le reconocen los poderes que se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone por fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas opuestas objeciones, el espíritu permanece en la incertidumbre. Pero si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que permite, a nuestro parecer, escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental del apriorismo es la de que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos reductibles entre sí, algo así como dos capas diferentes y superpuestas [16]. Nuestra hipótesis mantiene en su integridad este principio. En efecto, los conocimientos llamados empíricos de los que, en exclusiva, se han servido los teóricos del empirismo para su construcción de la razón, son aquellos que suscita en nuestro espíritu la acción directa de los objetos. Constituyen pues estados individuales, explicables en todo [17] por la naturaleza psíquica del indivi-

[16] Tal vez alguien se sorprenda de que no definamos el apriorismo por el intermedio de la hipótesis del innatismo. Pero en realidad, esta concepción no juega en la teoría más que un papel secundario. Es una manera simplista de representar la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es sino una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe de ordinario.

[17] Por lo menos en la medida en que hay representaciones individuales y, en consecuencia, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, lo más verosímil es que no existan representaciones en las que no se den esos dos tipos de elementos estrechamente unidos entre sí.

duo. Por el contrario, si, tal como nosotros creemos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen por ello, antes que nada, estados de la colectividad: dependen del modo en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Media entre estos dos tipos de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las primeras de las segundas de la misma manera que no se puede deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple [18]. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene características propias que no se encuentran, o no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen pues un contenido completamente distinto del de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro en principio de que las primeras incorporen algo a las segundas.

El mismo modo en que se forman las unas y las otras acaba por diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual. Se comprende con esto de qué manera la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. No es debido a no se sabe qué virtud mística sino simplemente al hecho de que, en concordancia con una formulación conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, sea en el orden intelectual que en el moral, que nos es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden de la práctica, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que es partícipe de la sociedad, el hombre se supera naturalmente a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender la razón de la necesidad de las categorías. Se dice de una idea que es necesaria cuando por una especie de virtud interior, se impone sobre el espíritu sin que vaya acompañada de ninguna prueba. Hay pues algo que fuerza a la inteligencia, que

[18] No hay que entender, por otro lado, esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No pretendemos sostener que en las representaciones empíricas no aparezca nada que anuncie a las representaciones racionales, ni que no haya nada en el individuo que pueda ser mirado como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera extraña a todo lo que es racional, no se le podría aplicar la razón; por lo mismo si la naturaleza psíquica del individuo fuera refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería investigar pues, incluso en la conciencia individual, estos gérmenes de racionalidad. Tendremos por otro lado la ocasión de volver sobre este punto en nuestras conclusiones. Todo lo que queremos establecer aquí es que, entre estos diferentes esbozos de razón y la razón propiamente dicha, media una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales de aquellas de las que están formados los seres vivos y los atributos característicos de la vida una vez constituida.

conlleva la adhesión, sin previo examen. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del pensamiento no es más que repetir que son necesarias. Pero si es cierto que tienen el origen que nosotros les atribuimos, entonces su ascendiente no tiene ya nada sorprendente. En efecto, las categorías expresan las relaciones más generales existentes entre las cosas; superando en extensión todas nuestras otras nociones, dominan al detalle toda nuestra vida intelectual. Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causalidad, de la cantidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se haría imposible y, con ello toda vida común. Además la sociedad no puede abandonar al arbitrio de los particulares las categorías sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo tiene necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias. ¿Se da el caso de que un espíritu falte ostensiblemente a estas normas del pensamiento general?. La sociedad deja de considerarlo como un espíritu humano en el sentido pleno de la palabra y lo trata en consecuencia. Es la razón por la que, cuando intentamos, aunque sea en nuestro fuero interno, liberarnos de esas nociones fundamentales, nos damos cuenta de que no somos completamente libres, de que algo se nos resiste en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos enjuicia; pero además, en cuanto que la sociedad está también presente en nosotros, se opone desde nuestro interior a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la muy especial autoridad inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad [19] la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son algo así como la condición indispensable de toda acción en común. Así pues la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es efecto de simples costumbres cuyo yugo podríamos sacudir esforzándonos un poco; no es por demás una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian en razón de tiempo y lugar; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad [20].

[19] Se ha subrayado con frecuencia que los desórdenes sociales tenían como efecto propio la multiplicación de los desórdenes mentales. Es una prueba adicional de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

[20] Hay analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no identidad, al menos en la actualidad. Hoy en día, la sociedad trata a los criminales de modo diferente a como trata a los sujetos dotados tan sólo de una inteligencia anormal; esto prueba que la autoridad vinculada a las normas lógicas y la inherente a las normas morales no son de la misma naturaleza, a pesar de importantes similitudes. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que con toda probabilidad no es primitiva, ya que, durante mucho tiempo, la conciencia pública ha distinguido con dificultad al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el tema. Se ve, por este ejemplo, el número de

Pero si las categorías no traducen originalmente más que estados sociales, ¿no se sigue de esto que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si están hechas únicamente para expresar cosas sociales, parece que no deberían ser extendidas a otros dominios sino por vía de convención. De este modo, en tanto que las utilicemos para pensar el mundo físico o el biológico no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, útiles quizás a nivel práctico, pero sin relación con la realidad. Se vuelve así pues, por otra vía al nominalismo y al empirismo.

Mas interpretar de esta manera sociológica del conocimiento es olvidar que si la sociedad es una realidad específica no es sin embargo un imperio en el interior de un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, se diferencie radicalmente de sí misma, tanto en un caso como en el otro. No cabe pues que las relaciones fundamentales que existen entre las cosas –aquellas que las categorías tienen por función expresar– sean esencialmente dispares en relación a los distintos reinos naturales. Si, por razones que hemos de investigar[21], se ponen de relieve de forma más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aun cuando bajo formas más veladas. La sociedad las hace más manifiestas pero no tiene su monopolio. He aquí cómo nociones elaboradas bajo el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos para meditar sobre cosas de naturaleza distinta. Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significación inicial, juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos, es con todo el de símbolos bien fundamentados. Si por el solo hecho de ser conceptos construidos entra ya en ellos el artificio, es este un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximársele lo más posible[22]. No hay pues que llegar a la conclusión de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa, personalidad carecen de cualquier valor objetivo por el hecho de que están elaboradas en base a elementos sociales. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas[23].

problemas que suscita el análisis de esas nociones que generalmente se supone que son elementales y simples y que son, en realidad, de una extrema complejidad.

[21] El tema se trata en las Conclusiones del libro.

[22] El racionalismo inmanente a una teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo, son, por el contrario, datos naturales; para nosotros, son, en un sentido, obras de artificio, pero de un artificio que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecimiento sin límites.

[23] Por ejemplo, el ritmo de vida social es lo que está en las raíces de las categorías de tiempo. Pues si existe un ritmo de vida colectiva se puede estar seguro de que hay otro propio de la vida individual, y más generalmente, otro de la vida del universo. El primero está tan sólo más acentuado y se hace más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Mas si los hombres forman grupos naturales, es presumible que se de entre las cosas, también grupos a la vez análogos y diferentes. Son éstos los grupos naturales de cosas que constituyen los géneros y las especies.

Si a muchos parece que no se puede atribuir un origen social a las categorías, sin así privarles de todo valor especulativo, es porque se supone con demasiada frecuencia que la sociedad no es algo natural; de lo que se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada propio de la naturaleza. Pero la conclusión vale lo que el principio de que parte.

Parece pues que, renovada de esta manera, la teoría del conocimiento está llamada a conciliar las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales, salvando sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo se inspira en ese espíritu positivo que el empirismo se esforzaba en satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de él, y esto sin salir del mundo observable. Afirma como real la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explica y, por demás, en base a causas naturales. Las categorías dejan de ser consideradas como datos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad de la que no podían dar razón análisis tan simplistas como los que satisfacían al empirismo. Pues entonces aparecen ya no como nociones muy simples que el primer llegado pudiera poner de manifiesto partiendo de sus observaciones pasadas y que la imaginación popular desdichadamente habría complicado, sino como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual[24]. En ellas queda como resumida una parte de la historia de la humanidad. Podemos decir por tanto, que para llegar a comprenderlas y juzgarlas hay que recurrir a procedimientos distintos de los que se han usado hasta el presente.

Para saber de que están hechas estas concepciones que nosotros mismos no hemos elaborado no bastaría con interrogar a nuestra conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia; hay que construir de arriba a abajo una ciencia, ciencia compleja, que no puede sino avanzar lentamente, en base de un trabajo colectivo y a la que la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos temas objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan de captar en el momento de su nacimiento por lo menos alguna de estas nociones que, aún siendo exclusivamente religiosas en su origen, habrán de situarse no obstante en la base del modo humano de pensar.

[24] Es ésta la razón por la que es legítimo comparar las categorías con las herramientas; pues la herramienta, por su lado, es capital material acumulado. Por otro lado, entre las nociones de herramientas, categoría e institución hay un estrecho parentesco.

LIBRO PRIMERO

CUESTIONES PRELIMINARES

CAPITULO I

DEFINICION DEL FENOMENO RELIGIOSO Y DE LA RELIGION[1]

Para poder investigar cuál es la religión más primitiva y simple observable, es peciso definir con anterioridad lo que se entiende por una religión; sin esto, nos expondríamos ya sea a llamar religión a un sistema de ideas y de prácticas que nada tendrían de religioso, ya sea a pasar al lado de hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza. Que el peligro no tiene nada de imaginario y que no se trata en absoluto de un sacrificio a un vano formalismo metodológico, lo muestra bien que M. Frazer, un científico al que sin embargo la ciencia comparada de las religiones debe bastante, por no haber tomado esta precaución, no ha sabido reconocer el carácter profundamente religioso de creencias y ritos que más tarde serán estudiados y en los que, por nuestra parte, vemos el germen inicial de la vida religiosa de la humanidad. Hay pues en esto una cuestión previa que debe ser tratada antes que cualquier otra. No se trata de que podamos soñar en alcanzar desde ahora mismo los caracteres propios y verdaderamente explicativos de la religión; éstos no se pueden determinar sino al final de la investigación. Mas lo que es necesario y posible es indicar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan el reconocimiento de los fenómenos religiosos allá donde se encuentren, y que impida confundirlos con otros cualesquiera. A esta operación preliminar es a la que vamos a proceder.

Con todo, para que pueda dar los resultados esperables, es preciso comenzar por librarnos de toda idea preconcebida. Los hombres se han visto obligados a hacerse una noción de lo que es la religión mucho antes de que la ciencia de las religiones haya podido establecer sus comparaciones metódicas. Las necesidades de la existencia nos obliga a todos, creyentes e incrédulos, a representarnos de alguna manera aquellas cosas en medio de las que vivimos, sobre las que ininterrumpidamente tenemos que emitir

[1] Hemos intentado ya definir el fenómeno religioso en un trabajo que ha publicado el *Année sociologique* (T. III, pág. 1 y ss.). La definición que dimos entonces difiere, como se verá, de la que proponemos ahora. Explicamos, al término de este capítulo (Nota 68), las razones que nos han llevado a estas modificaciones que no implican, por demás, ningún cambio esencial en la concepción de los hechos.

juicios y que debemos tomar en cuenta en nuestra conducta. Sólo que, como estas prenociones se han formado sin método, siguiendo los azares y las coincidencias de la vida, no tienen derecho a ningún crédito y deben ser rigurosamente apartadas del examen que va a seguir. Los elementos de la definición que nos es necesaria no deben ser solicitados a nuestros prejuicios, a nuestras pasiones, a nuestros hábitos; se trata de definir la propia realidad.

Encaremos pues esta realidad. Dejando de lado toda concepción de la religion en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y tratemos de aislar lo que tienen en común; pues la religión no se puede definir sino en función de caracteres que se encuentran en todos los casos en los que aparece una religión. Haremos entrar pues, en esta comparación, todos los sistemas religiosos que podamos conocer, los del presente y los del pasado, tanto los más primitivos y más simples como los más recientes y refinados; pues no tenemos ningún derecho, ningún medio lógico, de excluir a unos para retener otros. Todas las religiones son instructivas, sin excepción de ningún tipo, para aquél que no ve en la religión sino una manifestación natural de la actividad humana; pues todas expresan, a su manera, al hombre y pueden de este modo ayudarnos a comprender este aspecto de nuestra naturaleza. Hemos visto, por demás, hasta qué punto es insuficiente la propuesta de que la mejor manera de estudiar la religión es la de tomarla en consideración preferentemente bajo la forma que presenta entre los pueblos más civilizados [2].

Mas para ayudarnos a liberarnos de estas concepciones al uso que, por su prestigio, pueden impedirnos ver las cosas tal como son, conviene, antes de abordar el tema por nuestra propia cuenta, examinar algunas de las definiciones más corrientes en las que estos prejuicios han venido a encarnarse.

I

La noción de lo sobrenatural se toma generalmente por característica de todo lo que es religioso. Por ella se entiende todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de los incomprensible. La religión sería pues una suerte de especulación sobre todo aquello que se escapa a la ciencia y, de modo más general, a la clara intelección. «Las religiones, dice Spencer, diametralmente opuestas por sus dogmas, acuerdan reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le rodea, es un misterio que precisa una explicación», las hace consistir pues esencialmente en «la creencia en la omnipresencia de algo que está más allá del intelecto» [3]. Del mismo modo, Max Müller veía en toda religión «un

[2] Ver más arriba, pág. 3. No insistimos más sobre la necesidad de estas definiciones previas ni sobre el método a seguir para efectuarlas. Se podrá ver su explicación en nuestras *Reglas del método sociológico*. Akal editor. Madrid, 1978. Consultar *El Suicidio*, p. 1 y ss. Akal editor. Madrid, 1982.

[3] *Premiers principes*, trad. francesa, p. 38-39 (París, F. Alcan).

esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inexpresable, una aspiración hacia el infinito» [4].

Es cierto que el sentimiento del misterio no deja de jugar un papel importante en ciertas religiones, de manera notable en el cristianismo. Con todo, hay que añadir que la importancia de este papel ha variado singularmente en los diferentes momentos de la historia cristiana. Hay periodos en los que esta noción pasa a un segundo plano y se borra. Para los hombres del siglo XVII, por ejemplo, este dogma no tenía nada de inquietante para la razón; la fé se conciliaba sin esfuerzos con la ciencia y la filosofía y los pensadores que, como Pascal, tenían una viva percepción de lo que hay profundamente oscuro en las cosas, estaban tan escasamente en armonía con su época que permanecieron incomprendidos por sus contemporáneos [5]. Podría pues ser algo precipitado hacer, de una idea sujeta a tales eclipses, el elemento esencial de la religión cristiana.

En todo caso, lo que es cierto es que no aparece sino muy tardíamente en la historia de las religiones; es totalmente extraña no sólo a los pueblos llamados primitivos sino también a todos los que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual. Sin duda, cuando les vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinarias, poblar el universo de principios singulares, elaborados con los elementos más dispares, dotados de una suerte de ubicuidad difícilmente representable, con gusto encontramos en estas concepciones un aire de misterio. Nos parece que los hombres no se han podido someter a ideas tan inquietantes para nuestra razón moderna sino por la incapacidad para encontrar otras que fueran más racionales. En realidad, sin embargo, estas explicaciones que nos sorprenden parecen al primitivo las más simples del mundo. No ve en ellas una especie de *última ratio* ante la que la inteligencia sólo resigna sino por la desesperanza de encontrar una causa, sino la manera más inmediata de representar y comprender lo que observa en rededor suyo. Para él, no hay nada de extraño en que se pueda, con la voz o el gesto, gobernar los elementos, parar o precipitar el curso de los astros, provocar la lluvia o hacerla cesar, etc. Los ritos que emplea para asegurar la fertilidad del suelo o la fecundidad de las especies animales de las que se nutre no son, a su parecer, más irracionales de lo que son, a nuestro parecer, los procedimientos técnicos de los que se sirven nuestros agrónomos con el mismo objetivo. Las fuerzas que pone en juego por estos diversos medios no le parecen que tengan nada de especialmente misterioso. Son fuerzas que, a no dudar, difieren de las que concibe el científico moderno, cuya utilización nos enseña; tienen una manera distinta de proceder y no se dejan disciplinar en base a los mismos procedimientos; mas, para el que cree en ellas, no son más ininteligibles que la gravedad o la electricidad para el físico de nuestros días. Veremos por demás, a lo largo de esta misma obra, que de modo muy presumible la noción de fuerzas naturales se deriva de la noción de fuerzas religiosas; no podría pues haber entre éstas y aqué-

[4] *Introduccion à la science des religions*, p. 17. Consultar *Origine et développment de la religion*, p. 21.

[5] La misma concepción se encuentra igualmente en la época escolástica, como testimonia la fórmula por medio de la cual se definía a la filosofía de este periodo: *fides quaerens intellectum*.

llas el abismo que separa lo racional de lo irracional. Incluso el hecho de que las fuerzas religiosas son pensadas con frecuencia bajo la forma de entidades espirituales, de voluntades conscientes, no es absolutamente una prueba de su irracionalidad. A la razón no le repugna *a priori* admitir que los llamados cuerpos inanimados sean movidos, como los cuerpos humanos, por inteligencias, aun cuando la ciencia contemporánea se acomoda difícilmente a esta hipótesis. Cuando Leibnitz propuso concebir el mundo exterior como una inmensa sociedad de espíritus entre los cuales no había y no podía haber sino relaciones espirituales, entendía actuar como un racionalista y no veía en este animismo universal nada que puediera ofender al entendimiento. Por demás, la idea de lo sobrenatural, tal como la entendemos, data de ayer: supone, en efecto, la idea contraria, cuya negación es, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, era preciso tener ya la percepción de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre sí en base a relaciones necesarias, llamadas leyes. Una vez asumido este principio, todo lo que se desvíe de estas leyes debe necesariamente aparecer como fuera de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón: pues lo que en este sentido es natural es también racional, no haciendo estas relaciones necesarias sino expresar la manera en las que las cosas se encadenan lógicamente. Mas esta noción del determinismo universal es de origen reciente; incluso los más grandes pensadores de la antigüedad clásica no habían llegado a captarla plenamente. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que se asientan y que han demostrado por sus progresos. Ahora bien, mientras no existía o no estaba establecido de manera suficientemente sólida, los más asombrosos acontecimientos no tenían nada que no pareciera perfectamente concebible. Mientras que no se supiera lo que de inmutable e inflexible tiene el orden de las cosas, mientras que se viera en él la obra de voluntades contingentes, se debía encontrar natural que estas voluntades u otras pudieran modificarla a su antojo. He aquí por qué las intervenciones milagrosas que los antiguos cargaban a cuenta de sus dioses no eran a sus ojos milagros, en la acepción moderna de la palabra. Eran para ellos bellos, raros o terribles espectáculos, objeto de sorpresa y de admiración (Zaymata, Mirabilia, Miracula); pero no veían en ellos en modo alguno una suerte de deslizamiento hacia un mundo misterioso en el que la razón no puede penetrar.

Podemos comprender mejor aún esta mentalidad, pues no ha desaparecido de manera completa de entre nosotros. Si bien, hoy en día, el principio del determinismo está sólidamente establecido en las ciencias físicas y naturales, hace tan sólo un siglo que ha empezado a introducirse en las ciencias sociales y su autoridad en este medio aún está en entredicho. No hay sino un número pequeño de hombres convencidos por la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un dominio natural. Se sigue de esto que se cree en ellas en la eventualidad de verdaderos milagros. Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear de la nada una institución por un simple designio de su voluntad, transformar un sistema social en otro distinto, igual que los creyentes de tantas religiones admiten que la voluntad divina ha creado el mundo de la nada o tiene poder para transmutar los seres entre sí. En lo que concierne a los hechos sociales, todavía tenemos una mentalidad propia de primitivos. Y sin embargo, si, en materia de sociología, todavía tantos contemporáneos están rezagados en esta concepción caduca, no es porque la vida de las sociedades les parezca oscura y misteriosa; por el contrario, si son tan faciles de contentar con estas explicaciones, si se obstinan en estas ilusiones que la experiencia desmiente incesantemente, es porque los hechos sociales les parecen la cosa más clara del mundo; es porque no perciben su real obscuridad; es porque todavía no han reconocido la necesidad de recurrir a los laboriosos procedimientos de las ciencias naturales con el fin de disipar progresivamente estas tinieblas. La misma actitud se encuentra en las raices de muchas creencias religiosas que nos sorprenden por su simplismo. Es la ciencia, no la religión, la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de comprender.

Con todo, responde Jevons[6], el espíritu humano no tiene necesidad de una cultura propiamente científica para precisar que entre los hechos existen secuencias determinadas, un orden constante de sucesión, y para observar, por otro lado, que este orden es transgredido con frecuencia. Sucede que el sol se eclipsa bruscamente, que falta la lluvia en la época que es esperada, que la luna tarda en reaparecer después de su última desaparición periódica, etc. Puesto que estos acontecimientos son extraños al curso ordinario de las cosas, se los imputa a causas extraordinarias, excepcionales, es decir, extranaturales en suma. Bajo esta forma habría nacido la idea de lo sobrenatural desde los inicios de la historia, y de este modo, desde ese momento, el pensamiento religioso se habría encontrado pertrechado de su objeto propio.

Pero, en primer lugar, lo sobrenatural no supone en absoluto lo imprevisto. Lo nuevo forma parte de la naturaleza lo mismo que su contrario. Si constatamos que en general los fenómenos se suceden siguiendo un orden determinado, del mismo modo observamos que este orden no es jamás más que aproximado, que no es idéntico a sí mismo sucesivamente, que conlleva toda suerte de excepciones. Por poca experiencia que acumulemos, estamos acostumbrados a que nuestras expectativas sean frustradas y tales decepciones suceden con harta frecuencia como para que nos parezcan extraordinarias. Una cierta contingencia constituye un dato de la experiencia tanto como una cierta uniformidad; carecemos pues de razón alguna para relacionar la una con fuerzas y causas totalmente diferentes de aquellas de las que depende la otra. De este modo, para que poseamos la idea de lo sobrenatural no basta con que seamos testigos de acontecimientos imprevistos; es preciso todavía que se los conciba como imposibles, es decir, inconciliables con un orden que, con razón o sin ella, nos parece necesariamente implicado en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, son las ciencias naturales las que, poco a poco, han construido esta noción de un orden necesario y, en consecuencia, la noción contraria no le podría ser anterior.

[6] *Introduction to the History of Religion*, p. 15 y ss.

Por demás, con independencia del modo en que los hombres se hayan representado las novedades y contingencias que revela la experiencia, no existe nada en esas representaciones que pueda servir para caracterizar la religión. Pues las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular. En términos muy generales, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de las rarezas, de las anomalías, que de la marcha habitual del universo, del curso de los astros, del ritmo de las estaciones, del crecimiento anual de la vegetación, de la perpetuidad de las especies, etc. Lejos está pues el que la noción de lo religioso coincida con la de lo extraordinario y de lo imprevisto. Jevons objeta que esta concepción de las fuerzas religiosas no es primitiva. Se habría empezado por imaginarlas con el fin de dar cuenta de los desórdenes y de los accidentes, y tan sólo después se las habría utilizado para explicar las uniformidades de la naturaleza [7]. Con todo, no queda claro lo que habría determinado a los hombres a atribuirles sucesivamente funciones tan manifiestamente contrarias. Además, es enteramente arbitraria la hipótesis según la cual los seres sagrados habrían estado en principio confinados a un papel negativo de perturbadores. Veremos, en efecto, que, desde las religiones más simples que conocemos, estos seres han tenido como tarea esencial la de conservar, de una manera positiva, el curso normal de la vida [8].

Así la idea de misterio no tiene nada de originaria. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos al mismo tiempo que la idea contraria. Es ésta la razón de que no aparezca más que en un pequeño número de religiones avanzadas. No se la puede hacer la característica de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición la mayor parte de los hechos a definir.

II

Otra idea por medio de la cual se ha intentado con frecuencia definir la religión es la de divinidad. «La religión, dice A. Réville, es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un lazo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuya dominación sobre el mundo y sobre sí mismo reconoce y con el que desea sentirse unido» [9]. Es cierto que, si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y estrecho, la definición deja fuera de sí una multitud de hechos manifiestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de todo tipo y de todo rango con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos distintos ha poblado la naturaleza, son desde siempre objeto de ritos e incluso algunas veces de un culto regular; y, sin embargo, no son dioses en el sentido propio de la palabra. Mas para que la definición los comprenda, es suficiente con

[7] JEVONS, p. 23.
[8] Ver más allá, Libro III, capítulo II.
[9] *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

sustituir la palabra dios por la de ser espiritual, más comprehensiva. Es lo que ha hecho Taylor: «el primer punto esencial cuando se trata de estudiar de manera sistemática las religiones de las razas inferiores es, nos dice, definir y precisar lo que se entiende por religión. Si se pretende hacer entender por esta palabra la creencia en una divinidad suprema..., un cierto número de tribus se encontrarían excluídas del mundo religoso. Mas esta definición demasiado estrecha tiene el defecto de identificar la religión con algunos de sus desarrollos particulares... parece mejor poner simplemente como definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales» [10]. Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee la mayoría de los hombres; esta cualificación conviene pues a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, del mismo modo que a las divinidades propiamente dichas. Importa destacar en principio la particular concepción de la religión implicada en este definición. La única relación que pudiéramos establecer con seres de este tipo se encuentra determinada por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos pues actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmoverlos ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios. Y puesto que la religión tendría por objeto reglamentar nuestras relaciones con estos seres especiales, no podría haber religión más que allá donde hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. Se tendría de este modo un criterio muy simple que permitiría distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. Es a este criterio al que se refiere sistemáticamente Frazer [11] y, con él, muchos etnógrafos [12].

Mas con lo evidente que pueda parecer esta definición, a causa de hábitos intelectuales que debemos a nuestra educación religiosa, hay una cantidad de hechos a los que no es aplicable y que, sin embargo, forman parte del dominio de la religión.

En primer lugar, existen grandes religiones en las que la idea de dioses y espíritus está ausente, en las que, por lo menos, no juega sino un papel secundario y desdibujado. Es el caso del budismo. El budismo, dice Burnouf, «se sitúa, en oposición al braghmanismo, como una moral sin dios y un ateismo sin Naturaleza» [13]. «No reconoce en absoluto un dios del que el hombre dependa, dice M. Barth; su doctrina es absolutamente atea» [14], y M. Oldenberg, por su parte lo denomina «una religión sin dios» [15]. En efecto, todo lo esencial del budismo se contiene en cuatro

[10] *La civilisation primitive*, I, p. 491.
[11] Desde la primera edición de *The Golden Bough*, I, p. 30-32.
[12] De manera destacada SPENCER y GILLEN e incluso PREUSS que llama mágicas a todas las fuerzas religiosas no individualizadas.
[13] BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2ª ed., p. 464. La última palabra del texto significa que el budismo no admite ni siquiera la existencia de una Naturaleza eterna.
[14] BARTH, *The Religions of India*, p. 10.
[15] OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan, posteriormente PUF).

proposiciones que los fieles llaman las cuatro nobles verdades [16]. La primera establece la existencia del dolor como algo ligado al perpétuo fluir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las que hay que pasar para llegar a esta supresión: son la rectitud, la meditación, con ella, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Atravesadas estas tres etapas, se llega al término del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvana.

Ahora bien, en ninguno de estos principios se trata de la divinidad. El budista no se preocupa en saber de dónde proviene este mundo del devenir en el que vive y sufre; lo toma como un hecho [17] y todo su esfuerzo se cifra en evadirse de él. Por otro lado, para este quehacer de salvación, sólo puede contar consigo mismo; «no tiene ningún dios al que agradecer, por lo mismo que, durante el combate no llama a ninguno en su ayuda» [18]. En lugar de rezar, en el sentido usual de la palabra, en lugar de dirigirse a un ser superior e implorar su asistencia, se repliega sobre sí mismo y medita. No supone esto decir «que niegue de frente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna [19]; pero estima que no les debe nada y que no tiene nada que hacer con ellos», pues su poder no puede extenderse sino sobre los bienes de este mundo que, para él, carecen de valor. Es ateo pues en el sentido de que se desinteresa de la cuestión de saber si hay o no dioses. Por demás aun cuando los hubiera y con independencia del poderío que tuvieran, el santo, el liberado, se estima superior a ellos; pues lo que dota de dignidad a los seres no es la amplitud de la acción que ejercen sobre las cosas, sino exclusivamente el grado de su progreso en el camino de la salvación [20].

Es cierto que Buda, al menos en ciertas sectas de la iglesia budista, ha acabado por ser considerado como una especie de dios. Tiene sus templos; se ha convertido en el objeto de un culto que, por otro lado, es muy simple, puesto que se reduce esencialmente a la ofrenda de algunas flores y a la adoración de reliquias o imágenes consagradas. No es más que un culto al recuerdo. Pero, en primer lugar, esta divinización de Buda, suponiendo que la expresión sea exacta, es exclusiva de lo que se ha llamado budismo septentrional. «Los budistas del sur, dice Kern, y, entre los budistas del norte los menos avanzados, hablan del fundador de su doctrina como si fuera un hombre, cosa que se puede afirmar a partir de los datos hoy en día conocidos» [21]. Atribuyen, sin duda, a Buda poderes extraordinarios, superiores a los que poseen los hombres comunes; pero era ya una creencia muy antigua en la India, y por demás muy general en una multitud de

[16] OLDENBERG, ibid., p. 214, 318. Consultar KERN, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 y ss.

[17] OLDENBERG, p. 258; BARTH, p. 110.

[18] OLDENBERG, p. 314.

[19] BARTH, p. 109. «Tengo la íntima convicción, dice igualmente BURNOUF, de que si Câkya no hubiera encontrado a su alrededor un Panteón poblado de dioses cuyos nombres ha referido, no hubiera tenido ninguna necesidad de invertarlo». (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indienne*, p. 119).

[20] BURNOUF, op. cit., p. 117.

[21] KERN, op. cit., I, p. 289.

religiones distintas, que un gran santo está dotado de atributos excepcionales [22]; y con todo, un santo no es un dios, del mismo modo que tampoco lo son un sacerdote o un mago, a despecho de las facultades sobrehumanas que, con frecuencia, les son atribuidas. Por otro lado, según los investigadores más autorizados, esta suerte de teismo y la mitología compleja que lo acompaña de ordinario no serían sino una forma derivada y desviada del budismo. En principio, Buda no habría sido considerado más que como «el más sabio de los hombres» [23]. «La concepción de un Buda que no fuera un hombre que ha alcanzado el más alto grado de santidad», dice Burnouf, «está fuera del círculo de ideas que constituyen el mismo fondo de los Sutras simples» [24]; y, continúa más tarde el mismo autor «su caracter humano ha quedado como un hecho tan incontestablemente reconocido por todos que incluso a los autores de sus leyendas, a los que tan poco costaba hablar de milagros, no se les ha ocurrido hacerle un dios después de su muerte» [25]. Por lo mismo podemos preguntarnos si ha llegado en algún momento a despojarse completamente de ese carácter humano y si tenemos el derecho de asimilarlo completamente a un dios [26]; en todo caso, sería a un dios de una naturaleza muy particular y cuyo papel no se parece en absoluto al de otras personalidades divinas. Pues un dios es antes que nada un ser viviente con el que el hombre debe y puede contar; ahora bien, Buda ha muerto; ha entrado en el Nirvana y carece de cualquier poder sobre la marcha de los acontecimientos humanos [27].

Por último, y con independencia de lo que se piense sobre la divinidad de Buda, queda claro que es una concepción completamente exterior a lo que hay de verdaderamente esencial en el budismo. El budismo, en efecto, consiste antes que nada en la noción de la salvación y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y que se practica. Sin duda, no podría ésta ser conocida si Buda no hubiera venido a revelárnosla; mas una vez hecha esta revelación, la obra de Buda estaba acabada. A partir de ese momento, Buda dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. Aun cuando el recuerdo de aquél que las ha hecho conocer se borrara de las memorias, la práctica de las cuatro verdades santas sería posible [28]. Caso completamente diferente es el del cristianismo que, sin la idea siempre presente de Cristo y su culto siempre practicado, es inconcebible; pues es

[22] «La creencia universalmente admitida en la India de que una gran santidad está necesariamente acompañada por facultades sobrenaturales constituye el único apoyo que él (Câkya) debía encontrar en las gentes» (BURNOUF, p. 119).

[23] BURNOUF, p. 120.

[24] BURNOUF, p. 107.

[25] BURNOUF, p. 302.

[26] Es lo que expresa KERN en estos términos: «Desde cierto punto de vista es un hombre; desde otros, no lo es; desde otros, por último, no es ni lo uno ni lo otro» (op. cit., I, p. 290).

[27] «La idea de que el jefe divino de la Comunidad no se halla ausente de entre los suyos, sino que tiene su morada realmente entre ellos, como su maestro y su rey, de tal suerte que el culto no es otra cosa que la expresión de la perpetuidad de esta vida en común, tal idea es completamente extraña al budismo. Su maestro está en el Nirvana; sus fieles bien pudieran clamarle, que él no podría oirlos» (OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 368).

[28] «La doctrina budista, en todos sus rasgos esenciales, podría existir, tal como existe en realidad, aún cuando la noción de buda le fuera completamente extraña» (OLDENBERG, p. 322). Y esto, que se refiere al Buda histórico, se aplica del mismo modo a todos los Budas mitológicos.

por intermedio de un Cristo siempre viviente y cotidianamente inmolado como la comunidad de fieles sigue comunicándose con la fuente suprema de la vida espiritual[29].

Todo lo que antecede se aplica del mismo modo a otra gran religión de la India, el jainismo. Por demás, las dos doctrinas tienen de manera palpable la misma concepción del mundo y de la vida. «Igual que los budistas, dice Barth, los jainistas son ateos. No admiten un creador; para ellos, el mundo es eterno y niegan explícitamente que haya podido haber un ser perfecto desde la eternidad. El Jina se ha hecho perfecto, pero no lo era desde el principio». Igual que los budistas del Norte, los jainistas, o al menos algunos de ellos, han llegado con todo a una suerte de deismo; en las inscripciones del Dekhan se habla de una Jinapati, suerte de Jina supremo, que es llamado el primer creador; más un tipo tal de lenguaje, dice el mismo autor, «entra en contradicción con las declaraciones más explícitas de sus expositores más autorizados»[30]. Si por otro lado, esta indiferencia por lo divino está hasta este punto desarrollada en el budismo y el jainismo es porque estaba ya en germen en el brahmanismo, del que se derivan ambas religiones. Al menos bajo algunas de sus formas, la especulación brahmánica lleva a «una explicación francamente materialista y atea del universo»[31]. Con el tiempo, las múltiples divinidades que los pueblos de la India habían aprendido desde el principio a adorar habían llegado como a fundirse en una especie de principio uno, impersonal y abstracto, esencia de todo lo que existe. El hombre contiene en sí esta realidad suprema, que no tiene nada de personalidad divina, o más bien está integrado en ella, pues nada existe fuera de esta realidad. para encontrarla y unirse a ella no tiene pues que buscar fuera de sí mismo algún apoyo exterior; basta con que se concentre sobre sí mismo y medite. «Cuando el budismo, dice Oldenberg, se dedica a esta gran tarea de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo y de crear una religión sin dios, la especulación brahmánica ha preparado ya el terreno para esa tentativa. La noción de divinidad ha retrocedido paso a paso; las figuras de los antiguos dioses se desvanecen; el Brahma reina en su eterna quietud, muy por encima del mundo terrestre, y no queda más que una sola persona que pueda tomar una parte activa en la gran obra de la liberación: es el hombre»[32]. He aquí pues, que una parte considerable de la evolución religiosa ha consistido, en suma, en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad. He aquí algunas grandes religiones en las que las invocaciones, los actos propiciatorios, los sacrificios, las plegarias propiamente dichas, están muy lejos de tener un lugar preponderante y que, por consiguiente, no muestran el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones propiamente religiosas.

Pero, incluso en el interior de las religiones deistas, se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de cualquier idea de dioses o seres espirituales. En primer lugar, existe toda una

[29] Ver en el mismo sentido MAX MÜLLER, *Natural Religion*, p. 103 y ss. y 190.
[30] Op. cit., p. 146.
[31] BARTH, en *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.
[32] *Le Bouddha*, p. 51.

multitud de prohibiciones. La Biblia, por ejemplo, ordena a la mujer vivir aislada cada mes durante un periodo determinado[33]; le prescribe un aislamiento análogo durante el parto[34]; prohibe uncir juntos al caballo y el asno, llevar un vestido en que se mezcle el cáñamo y el lino[35], sin que sea posible determinar que papel puede haber jugado en estas prohibiciones la creencia de Yaveh, ya que El queda fuera de todas las relaciones así prohibidas y no podría interesarse por ellas. Se puede decir otro tanto de la mayor parte de las prohibiciones alimenticias. Y estas prohibiciones no son particulares de los Hebreos, sino que, bajo diversas formas, se encuentra, con las mismas características, en innumerables religiones.

Es verdad que estos ritos son puramente negativos; con todo no dejan de ser religiosos. Por demás, existen otros que piden al fiel prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, tienen la misma naturaleza. Actúan por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; provocan mecánicamente los efectos que constituyen su razón de ser. No consisten ni en plegarias, ni en ofrendas dirigidas a un ser a cuya buena voluntad está subordinado el resultado esperado; por el contrario este resultado se obtiene por la acción automática de la operación ritual. Tal es, de manera destacada, el caso del sacrificio en la religión védica. «El sacrificio, dice Bergeigne, ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes»[36]; es todopoderoso por si mismo y no recibe ninguna influencia divina. Es él mismo el que, por ejemplo, quebró las puertas de la caverna donde estaban encerradas las auroras e hizo resplandecer la luz del día[37]. Del mismo modo, son algunos himnos apropiados los que, por una acción directa, han hecho vertir sobre la tierra las aguas del cielo y *esto a pesar de los dioses*[38]. La práctica de ciertas austeridades tiene la misma eficacia. Aún es más: «El sacrificio es de tal manera el principio por excelencia, que se le atribuye no sólo el origen de los hombres, sino incluso el de los dioses. Una tal concepción puede parecer con todo derecho extraña. Con todo, queda explicada como una de las últimas consecuencias de la idea del poderío absoluto del sacrificio»[39]. Además, en toda la primera parte del trabajo de Bergeigne, no se trata sino de sacrificios en los que las divinidades no juegan ningún papel.

El hecho no es exclusivo de la religión védica; está por el contrario, muy generalizado. En todo culto hay prácticas que actúan por sí mismas, por un poder que les es propio y sin que se intercale ningún dios entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido. Cuando, en la fiesta llamada de los Tabernáculos, el judío movía el aire al agitar ramas de sauce

[33] I. *Sam.*, 21, 6.
[34] *Lev.*, XII.
[35] *Deuter.* XXII, 10 y 11.
[36] *La religion védique*, I, p. 122.
[37] *La religion védique*, I, p. 122.
[38] «Ningún texto, dice BERGEIGNE, aporta mejor testimonio de la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso I, 32, 7, en que esta creencia se expresa en términos generales, aplicables al hombre actual lo mismo que a sus ancestros reales o mitológicos: "El ignorante ha preguntado al sabio; instruído por el sabio actúa y he aquí el beneficio de su instrucción: consigue la precipitación del río"» (p. 137).
[39] Ibid. (p. 139).

siguiendo un cierto ritmo, lo hacía para provocar que se levantara el viento y lloviera; y se pensaba que el fenómeno deseado resultaba automáticamente del rito, con tal de que éste fuera realizado de manera correcta [40]. Es esto, por demás, lo que explica la importancia primordial asignada por casi todos los cultos a la parte material de las ceremonias. Este formalismo jurídico, viene de que la fórmula a pronunciar, los movimientos a ejecutar, al tener en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fueran exactamente conformes al tipo consagrado por el éxito.

Hay así ritos sin dioses e incluso ritos de los que provienen los dioses. No todos los poderes religiosos emanan de personalidades divinas y existen relaciones culturales que tienen una finalidad diferente de la de unir el hombre con la divinidad. La religión desborda pues la idea de dioses o espíritus, y por consiguiente no puede definirse exclusivamente en función de esta última.

III

Descartadas estas definiciones, encaremos directamente el problema. Destaquemos, desde el principio, que en todas estas formulaciones se trata de expresar directamente la naturaleza de la religión en su conjunto. Se procede como si la religión formara una especie de entidad indivisible, cuando en realidad es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias. Ahora bien, un todo no puede ser definido sino en relación a las partes que lo constituyen. Resulta pues más metódico intentar caracterizar los fenómenos elementales que constituyen una religión antes que el sistema producto de su unión. Este método se impone tanto más cuanto que hay fenómenos religiosos que no son insertables en ninguna religión determinada. Tales son los que constituyen la materia del folklore. Son éstos, en general, vestigios de religiones desaparecidas, restos inorganizados; pero los hay también que se han ido formando bajo la influencia de causas locales. En Europa el cristianismo se ha esforzado en absorberlos y asimilarlos; les ha imprimido un color cristiano. Con todo, quedan muchos que han persistido hasta la fecha reciente o que aún ahora persisten con una relativa autonomía: fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, de carnaval, distintas creencias en relación a los genios, a los demonios locales, etc. Si bien el carácter religioso de estas creencias va borrándose, con todo, su importancia religiosa es de tal magnitud como para permitir a Mannhardt y su escuela renovar la ciencia de las religiones. Una definición que no las tuviera en cuenta no comprendería pues todo lo que es religioso.

De modo natural, los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa al pensamiento de la acción.

[40] Se encontrarán otros ejemplos en HUBERT, artículo «Magia» en *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1.509.

Los ritos no pueden ser definidos ni diferenciados de otras prácticas humanas, de modo destacado de las prácticas morales, sino por la naturaleza de su objeto. En efecto, una regla moral prescribe, del mismo modo que un rito, un tipo de actuación, pero dirigido hacia objetos de un género diferente. Habría pues que caracterizar el objeto del rito para poder caracterizar al mismo rito. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto queda reflejada tan sólo en la creencia. No se puede definir el rito más que tras definir la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso no existe un rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, expresiones, fórmulas que sólo pueden ser pronunciadas en boca de personajes consagrados; hay gestos, movimientos que no pueden ser ejecutados por todo el mundo. Si el sacrificio védico poseía tal eficacia, si incluso, según la mitología, lejos de ser un medio para ganar el favor de los dioses era él quien los había generado, era porque poseía un poder comparable al de los seres más sagrados. No puede pues determinarse de una vez para todas el círculo de los objetos sagrados; su extensión es infinitamente variable según las religiones. He aquí la razón de que el budismo sea una religión: aun a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que de ellas se derivan [41]. Pero, hasta ahora, nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas: nos es preciso ahora indicar por medio de qué características generales se diferencian de las cosas profanas.

Se podría intentar, en principio, definirlas por el lugar que les es generalmente asignado en la jerarquía de los seres. Corrientemente son consideradas como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre, en el caso de que éste no sea más que un hombre y, en sí mismo, no esté sacralizado. Se concibe, en efecto, a éste como ocupando, en relación a las cosas sagradas, una situación inferior y dependiente; y esta imagen no carece ciertamente de exactitud. Hay que destacar tan sólo que en ella no hay nada que sea verdaderamente

[41] Sin hablar del sabio, del santo, que practican estas verdades y que son sagrados por esta razón.

característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación a la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los súbditos de su rey, los soldados de sus mandos, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y de las manos que lo poseen; ahora bien, si bien con frecuencia se dice de un hombre que practica la religión de los seres o de las cosas a los que él reconoce un valor eminente y una suerte de superioridad en relación a él, queda claro con todo que, en todos estos casos, la palabra es dada en un sentido metafórico y que nada hay en esas relaciones que sea religioso, en sentido propio[42].

Por otro lado no hay que perder de vista que existen cosas sagradas de distinto grado y, por ello, algunas en relación a las cuales el hombre se siente relativamente cómodo. Un amuleto tiene un carácter sagrado, y sin embargo, el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Incluso, en relación a sus dioses, el hombre no está siempre en un estado tan acentuado de inferioridad; pues ocurre con mucha frecuencia que ejerce sobre ellos una verdadera compulsión física para obtener de ellos lo que desea. Se golpea el fetiche con el que no se está contento, con la reserva de reconciliarse con él más tarde si acaba por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador[43]. Se lanzan piedras, para obtener la lluvia, contra el manantial o el lago sagrado donde se supone que reside el dios de la lluvia; por este medio, se piensa obligarle a salir y a mostrarse[44]. Por demás, si bien es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían. Incluso tendremos la ocasión de mostrar que esta dependencia de los dioses en relación a sus fieles se conserva hasta en las religiones más idealistas.

Mas si una diferenciación puramente jerárquica es un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso no nos queda ya para definir lo sagrado en relación a lo profano sino su heterogeneidad. Sólo que lo que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de cualquier otra, es que es muy particular: *es una heterogeneidad absoluta*. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada en comparación a esta otra: pues el bien y el mal son dos especies contrarias de un mismo género, a saber el género moral, lo mismo que la salud y la enfermedad no son sino dos aspectos de un mismo orden fáctico, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano, en todo lugar y tiempo, como dos géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común. Las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; son de naturaleza distinta. Según las religiones, esta oposición ha sido concebida de manera distinta. En alguna, para separar estos dos tipos de cosas, ha parecido suficiente localizarlas en regiones distintas del universo físico; en otras, las unas son arrojadas en el interior de un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material es abandonado en exclusiva a las otras. Pero si bien las formas del contraste son variables[45], el hecho mismo del contraste es universal.

No se pretende decir, con todo, que un ser no pueda jamás pasar de uno de esos mundos al otro: mas la manera en que se produce este tránsito, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. En efecto, implica una verdadera metamorfosis. Tal demuestran, de manera destacada, los ritos de iniciación, del modo en que son practicados por una gran cantidad de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el adolescente muere, que la persona determinada que él era cesa de existir y que otra, de manera instantánea, viene a sustituir a la anterior. Renace bajo una forma nueva. Se supone que ceremonias apropiadas dan lugar a esta muerte y a esta resurrección, que no se entienden en un sentido exclusivamente simbólico sino que se entienden literalmente[46]. ¿No es ésta la prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se ha convertido existe solución de continuidad?.

Esta heterogeneidad es tal que con frecuencia degenera en un verdadero antagonismo. No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa. Así el monacato que organiza, al lado y por fuera del medio natural donde el resto de los hombres desarrollan su vida secular, un medio artificial, cerrado al primero, y que tiende casi a ser su inversión. Así el ascetismo místico cuyo objetivo es extirpar del hombre todo aquello que le pueda aún quedar de apego al mundo profano. Así, por último, todas las formas del suicidio religioso, coronación lógica de este ascetismo; pues la única manera de

---

42 No es que estas relaciones no puedan adoptar un carácter religioso. Pero no lo tienen necesariamente.

43 SCHULTZE, *Fetischismus*, p. 129.

44 Se encontrarán ejemplos de estos usos en FRAZER, *Golden Bough*, 2ª ed. I, p. 81 y ss.

45 La concepción según la cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las cuales se expresa esta oposición. Una vez constituida la ciencia, ha tomado un carácter profano, sobre todo con respecto a las religiones cristianas; ha parecido, por consiguiente, que no podía aplicarse a las cosas sagradas.

46 Ver FRAZER, On some ceremonies of the central australian tribes, en *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 y ss. La concepción, por otro lado, es de una extrema generalidad. En la India, la simple participación en el acto del sacrificio tiene los mismos efectos; el oficiante, por el puro hecho de entrar en el círculo de las cosas sagradas, cambia de personalidad. (Ver HUBERT y MAUSS, Essai sur le sacrifice, en *Année sociologique*, p. 101.

escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

Por demás, la oposición entre estos dos géneros se traduce exteriormente en un signo visible que permite reconocer con facilidad, allá donde exista, esta muy especial clasificación. Por el hecho de que la noción de lo sagrado está, en el pensamiento de los hombres, en todo lugar y tiempo, separada de la noción de lo profano, por el hecho de que concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues una tal promiscuidad o incluso una contigüidad demasiado directa contradicen demasiado violentamente al estado de disociación en que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el grado de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, pues si lo profano no pudiera de manera alguna entrar en relación con lo sagrado, éste último no serviría para nada. Pero además del hecho de que esta puesta en contacto es siempre, por sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada[47], no es incluso posible sin que lo profano pierda sus características específicas, sin que se convierta en alguna medida y en algún grado en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia.

Poseemos ahora un primer criterio para las creencias religiosas. Sin embargo, en el interior de estos dos géneros fundamentales hay especies secundarias que son también más o menos incompatibles entre sí[48]. Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aislan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.

Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión. Por esta definición se ve que una religión no se sostiene necesariamente en una sola e idéntica idea, no se reduce a un principio único que, aún diversificándose según las circunstancias a las que se aplica, sería, en cuanto al fondo, siempre idéntico a sí mismo: es un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo

[47] Ver anteriormente lo que dijimos sobre la iniciación.

[48] Mostraremos más tarde cómo, por ejemplo, ciertas especies de cosas sagradas entre las que hay incompatibilidad se excluyen del mismo modo que lo sagrado excluye a lo profano (Libro II, cap. I, parg. II).

homogéneo de cosas sagradas o incluso cada cosa sagrada de alguna importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que sea, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Incluso el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por demás triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Por otro lado, una religión no se reduce generalmente a un culto único sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. Esta autonomía es, por otro lado, variable. A veces, los ritos están jerarquizados y subordinados a alguno predominante en el que acaban incluso por diluirse; pero también ocurre que están simplemente yuxtapuestos y confederados. La religión que vamos a estudiar nos mostrará justamente un ejemplo de este último tipo de organización.

Al mismo tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida: es porque no están, o no están ya, integrados en un sistema religioso. Basta con que uno de los cultos de los que se trata llegue a mantenerse, por razones especiales, mientras que el conjunto, del que formaba parte, ha desaparecido, para que sobreviva, sólo que en estado de desintegración. Es lo que ha ocurrido a tantos cultos agrarios que se han sobrevivido a sí mismos en el folklore. En ciertos casos no es ni incluso un culto sino una simple ceremonia, un rito particular, el que persiste bajo esta forma[49].

Aunque esta definición es tan solo preliminar, permite ya entrever en qué términos debe enfocarse el problema que necesariamente domina a la ciencia de las religiones. Cuando se cree que los seres sagrados no se distinguen de los otros sino por la mayor intensidad de los poderes que les son atribuidos, la cuestión de saber cómo han podido los hombres idearlos es bastante simple: basta con buscar cuáles son las fuerzas que, por su excepcional energía, han podido impresionar con el suficiente vigor el espíritu humano como para inspirarle sentimientos religiosos. Pero si, tal como nosotros hemos intentado establecer, las cosas sagradas difieren por su naturaleza de las cosas profanas, si tienen una esencia diferente, el problema es mucho más complejo. Pues hay que preguntarse entonces por lo que ha podido determinar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, cuando nada en la experiencia sensible parecía deber sugerirle la idea de una dualidad tan radical.

IV

No obstante, esta definición no es todavía completa ya que abarca a la vez dos órdenes de hechos que, aún estando emparentados, deben, con todo, ser diferenciados: se trata de la magia y la religión.

También la magia está constituida por creencias y ritos. Tiene, como la religión, sus mitos y sus dogmas; éstos son tan sólo de carácter más

[49] Es el caso de ciertos ritos nupciales o funerarios, por ejemplo.

rudimentario, sin duda porque la magia, al perseguir fines técnicos y utilitarios, no pierde su tiempo en puras especulaciones. Del mismo modo, tiene sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus plegarias, sus cantos y sus danzas. Los seres que el mago invoca, las fuerzas que desata, no son tan sólo de la misma naturaleza que las fuerzas y los seres a los que la religión se dirige; con mucha frecuencia son exactamente las mismas. Así, desde las sociedades más inferiores, las almas de los muertos son algo esencialmente sagrado y constituyen objeto de ritos religiosos.

Pero al mismo tiempo, han jugado un papel considerable en la magia. Tanto en Australia[50] como en Melanesia[51], tanto en Grecia como entre los pueblos cristianos[52], las almas de los muertos, su osamenta, su cabellera, forman parte de los medios de que se sirve más frecuentemente el mago. Los demonios son también seres rodeados de prohibiciones; también ellos están separados, viven en un mundo aparte e incluso es difícil, con frecuencia, distinguirlos de los dioses propiamente dichos[53]. Por otro lado, incluso en el cristianismo, ¿no es el demonio un dios caido y no tiene, incluso con independencia de sus orígenes, un carácter religioso por el hecho mismo de que el infierno, del que está encargado, constituye una pieza indispensable de la religión cristiana?. Incluso hay divinidades regulares y oficiales que son invocadas por el mago. Algunas veces, son los dioses de un pueblo extranjero; por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos. Otras veces, se trata incluso de los dioses nacionales: Hécate y Diana eran objeto de un culto mágico; la Virgen, Jesucristo, los Santos han sido utilizados del mismo modo por los magos cristianos[54].

¿Habrá que confesar que no se puede distinguir con rigor la magia de la religión; que la magia está llena de religión, del mismo modo que la religión de magia, y que, por consiguiente, es imposible separarlas y definir la una prescindiendo de la otra?. Mas lo que hace a esta tesis difícilmente sostenible es la marcada aversión de la religión contra la magia y, en consecuencia, la hostilidad de la segunda contra la primera. La magia siente una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas[55]; en sus ritos invierte el ceremonial religioso[56]. Por su lado, la religión, aun cuando no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, los mira, en general, con disgusto. Como han destacado Hubert y Mauss en los procedimientos del mago hay algo profundamente antirreligioso[57]. Con independencia de cuáles puedan ser las relaciones entre

[50] Ver SPENCER y GILLEN, *Native tribes of Central Australia*, p. 534 y ss., *Northern tribes of Central Australia*, p. 463; HOWITT, *Native tribes of S.E. Australia*, p. 359-361.

[51] Ver CODRINGTON, *The Melanesians*, cap. XII.

[52] Ver HUBERT, artículo «Magia», en *Dictionnaire des Antiquités*.

[53] Por ejemplo en Melanesia, el *tindalo* es un espíritu unas veces religioso y otras mágico (CODRINGTON, p. 125 y ss., 194 y ss.).

[54] Ver HUBERT y MAUSS, Théorie générale de la magie, en *Année sociologique*, T. VII, p. 83-84.

[55] Por ejemplo, se profana la hostia en la misa negra.

[56] Se vuelve de espaldas al altar o se gira alrededor suyo empezando por la izquierda en vez de comenzar por la derecha.

[57] Loc. cit., p. 19.

estos dos tipos de instituciones, parece pues difícil que se opongan entre sí en algún punto; y es tanto más necesario encontrar en qué se distinguen cuanto que pretendemos limitar nuestra investigación a la religión y pararnos en el punto en que la magia comienza.

He aquí como se puede trazar una línea de demarcación entre estos dos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios. No están exclusivamente admitidas, a título individual por parte de todos los miembros de esta colectividad, sino que son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan. Los individuos que forman parte de él se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común. Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. Ahora bien, en la historia no encontramos religión sin Iglesia. Unas veces la Iglesia es estrechamente nacional, otras se extiende más allá de las fronteras; unas veces comprende a un pueblo entero (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), otras comprende tan sólo una fracción (las sociedades cristianas después del advenimiento del protestantismo); unas veces es dirigida por una corporación de sacerdotes, otras casi carece por completo de cualquier órgano directivo designado[58]. Mas allá donde observemos una vida religiosa, ésta tiene por substrato un grupo definido. Incluso los llamados cultos privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, satisfacen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y por demás, del mismo modo que estas religiones particulares no son, lo más frecuentemente, más que formas especiales de una religión más general que abarca la totalidad de la vida[59], de igual modo estas Iglesias restringidas no son, en realidad, más que capillas en el interior de una Iglesia más vasta y que, en razón mismo de esta extensión, merece mucho más ser designada con este nombre[60].

El caso de la magia es muy diferente. Sin duda, las creencias mágicas no carecen jamás de alguna generalidad; lo más frecuentemente están difundidas entre amplias capas de la población y se da incluso el caso de pueblos en los que no cuentan con menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero estas creencias no tienen como efecto ligar entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, que vive

[58] Sin duda, es raro que cada ceremonia no tenga su director en el momento en que se celebra; incluso en las sociedades más toscamente organizadas hay generalmente hombres que la importancia de su papel social designa para ejercer una influencia directora sobre la vida religiosa (por ejemplo, los jefes de grupos locales en algunas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones está todavía en un estado muy fluctuante.

[59] En Atenas, los dioses a los que se dirige el culto doméstico no son más que formas especializadas de los dioses de la ciudad (Zeus ktesios, Zeus efkeis). Igualmente, en la Edad Media los patronos de las hermandades son santos del calendario.

[60] Pues el nombre de Iglesia no se aplica ordinariamente más que a un grupo cuyas creencias comunes se dirigen a un círculo de cosas menos especiales.

una misma vida. *No existe Iglesia mágica.* Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público del que a veces está investido no cambia en nada esta situación; el hecho de que actúe a plena luz no le une de manera más regular y duradera con los que recurren a sus servicios.

Es cierto que, en ciertos casos, los magos forman entre sí sociedades: celebran más o menos periódicamente reuniones para practicar en común ciertos ritos; es conocida la importancia que tienen las asambleas de brujas en el folklore europeo. Pero, en principio, es de destacar que estas asociaciones no son en absoluto indispensables para el funcionamiento de la magia; son incluso escasas y bastante excepcionales. El mago no tiene necesidad en absoluto, para practicar su arte, de unirse a sus colegas. Es más bien un ser aislado; en general, lejos de buscar asociarse, lo evita. «Incluso en relación a sus colegas se muestra siempre reservado» [61]. Por el contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. Bajo este primer punto de vista, hay ya una diferencia esencial entre la magia y la religión. Además, y sobre todo en el caso de que se formen esos tipos de sociedades mágicas, no comprenden jamás a todos los que se adhieren a la magia, sino exclusivamente a los magos; los laicos, si se nos permite esta expresión, es decir, aquellos en cuyo beneficio se celebran los ritos, aquellos que, en definitiva, se asemejan a los fieles de los cultos regulares, están excluidos. Ahora bien, el mago es a la magia lo que el sacerdote a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia como tampoco una congregación religiosa que consagrara un culto particular a algún santo en las penumbras del claustro. Una Iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdotes. La magia normalmente carece de una comunidad de este tipo [62].

Mas si se hace entrar la noción de Iglesia en la definición de la religión, ¿no se excluyen del mismo modo a las religiones individuales que el individuo establece para sí mismo y celebra por sí mismo? Pues bien, no hay sociedades donde éstas no aparezcan. Cada Ojibway, como se verá más tarde, tiene su *manitu* personal que escoge por sí mismo y al que rinde prestaciones religiosas particulares; los Melanesios de las islas Banks tienen su *tamaniu* [63]; el romano tiene su *genius* [64]; el cristiano tiene su santo

[61] HUBERT y MAUSS, loc. cit., p. 18.

[62] ROBERTSON SMITH había demostrado que la magia se opone a la religión igual que lo individual a lo social (*The Religion of the Semits,* 2ª ed., p. 264-265). Por demás, al distinguir así la magia de la religión, no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre las dos esferas son con frecuencia imprecisas.

[63] CODRINGTON, en *Trans. a proc. Roy of Victoria,* XVI, p. 136.

[64] NEGRIOLI, *Dei Genii presso i romani.*

patrón y su ángel de la guarda, etc. Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de toda idea de grupo. Y no es sólo que estas religiones individuales sean muy frecuentes a lo largo de la historia, sino que algunos se preguntan, hoy en día, si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa y si no llegará un día en que no habrá más culto que el que cada cual se construya libremente en su fuero interior [65].

Pero si, dejando provisionalmente aparte estas especulaciones sobre el porvenir nos ceñimos a considerar las religiones tal como son en el presente y tal como han sido en el pasado, resulta evidente que estos cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos diferenciados y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia a la que pertenecen los individuos. El santo patrón del cristianismo es escogido en la lista oficial de santos reconocidos por la Iglesia católica, y, del mismo modo, hay reglas canónicas que prescriben cómo debe cada fiel satisfacer este culto. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo diferentes formas, en la base de un gran número de religiones americanas, igual que en la religión romana (para no citar más que estos dos ejemplos); pues esta idea es, tal como se verá más tarde, estrechamente solidaria de la idea de alma y la idea de alma no se puede abandonar enteramente al arbitrio de los particulares. En una palabra, la Iglesia de la que se es miembro es la que enseña al individuo qué son estos dioses personales, cuál es su papel, cómo se debe entrar en contacto con ellos, cómo se debe honrarlos. Cuando se analiza metódicamente las doctrinas de esa Iglesia, sea la que fuere, se llega a un punto en el que uno encuentra en su camino las doctrinas que conciernen a estos cultos especiales. No hay pues en estos casos dos religiones de tipo diferente y dirigidas en sentidos opuestos, sino que se trata, en uno y otro caso, de las mismas ideas y los mismos principios, aplicados, en su caso, a circunstancias que afectan a la colectividad en su conjunto, y, en otro, a la vida del individuo. La solidaridad es hasta tal punto estrecha, que en algunos pueblos [66], las ceremonias en cuyo transcurso el fiel entra por primera vez en comunicación con su genio protector están ligadas a ritos cuyo carácter público es incontestable, a saber, los ritos de iniciación [67].

Quedan todavía las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiría exclusivamente en estados interiores y subjetivos y que sería libremente construída por cada uno de nosotros. Pero por muy reales que éstas sean, no podrían afectar a nuestra definición; pues esta sólo

[65] Es la conclusión a la que llega SPENCER en sus *Eclesiastical Institutions* (cap. XVI). Es también la de SABATIER, en su *Esquisse d'une philosophie de la religion d'aprés la psychologie et l'histoire*, y de toda la escuela a la que pertenece.

[66] De manera destacada en numerosos pueblos indios de América del Norte.

[67] Esta constatación de hecho no resuelve, por demás, la cuestión de saber si la religión exterior y pública no es más que el desarrollo de una religión interior y personal que sería el dato primitivo, o bien si, por el contrario, la segunda no sería más que la prolongación de la primera en el interior de las conciencias individuales. El problema será directamente abordado más tarde (libro II, cap. V, parg. II. Ver, en el mismo libro, capítulos VI y VII, parg. I). Por ahora nos limitamos a resaltar que el culto individual se presenta ante el observador como un elemento y algo que depende del culto colectivo.

puede aplicarse a hechos adquiridos y realizados, no a virtualidades inciertas. Se puede definir las religiones tal como son o tal como han sido, no tales como tienden de manera más o menos vaga a ser. Es posible que este individualismo religioso esté llamado a concretarse en hechos; mas, para poder decir en qué medida, habrá que saber ya lo que es la religión, de qué elementos consta, de qué causas resulta, qué función cumple; cuestiones todas estas cuya solución no se puede prejuzgar mientras que no se haya transpasado el umbral de la investigación. Tan sólo al término de este estudio podremos entrar en la tarea de anticipar el porvenir.

Llegamos pues a la definición siguiente: *una religión es una sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.* El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo[68].

[68] En esto nuestra definición actual converge con la que habíamos propuesto en otro momento en el Année Sociologique. En aquel trabajo, definíamos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene evidentemente, y nosotros lo mostrábamos, del hecho de que las creencias son asunto de un grupo que las impone a sus miembros. Las dos definiciones se superponen pues en parte. Si hemos creido necesario proponer una nueva definición es porque la primera era excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas. Se verá, en las discusiones que han de seguir, lo que importa poner inmediatamente en evidencia lo que ese contenido tiene de característico. Además si bien ese carácter imperativo es un rasgo distintivo de las creencias religiosas, comporta una gradación infinita; en consecuencia se dan casos donde no se puede captar con facilidad. En base a esto se ahorran dificultades y estorbos al sustituir este criterio por el que empleamos ahora.

CAPITULO II

LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGION ELEMENTAL

I. EL ANIMISMO

Con esta definición en nuestro poder, nos proponemos iniciar la búsqueda de la religión elemental que queremos alcanzar. Incluso las religiones más rudimentarias de que nos dan noticia la historia y la etnografía son ya de una complejidad que casa mal con la idea que algunas veces se tiene de la mentalidad primitiva. En ellas, se encuentra, no sólo un sistema tupido de creencias y ritos, sino además una tal pluralidad de principios diferentes, una tal riqueza de nociones esenciales, que ha parecido imposible ver en ellas algo más que el producto tardío de una evolución bastante larga. A partir de esto se ha llegado a la conclusión de que, para descubrir la forma realmente originaria de la vida religiosa, era necesario ir analíticamente más allá de esas religiones observables, resolverlas en sus elementos comunes y fundamentales e investigar si, entre estos últimos, hay uno del que los otros se han derivado.

Se han dado dos soluciones contrarias al problema planteado de esta manera.

No existe, por decirlo así, ningún sistema religioso, antiguo o reciente, en el que, bajo distintas formas, no se encuentre coexistiendo como dos religiones que, aun estando estrechamente unidas e incluso encabalgadas, no dejan sin embargo de ser distintas. La una se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etc., como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra: plantas, animales, rocas, etc.; por esta razón, se le da el nombre de naturalismo. La otra tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que se distinguen sin embargo de éste por la naturaleza de los poderes que les son atribuidos y, de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a la vista humana. A esta religión de los espíritus se le da el nombre de *animismo*. Pues bien, se han propuesto dos teorías contrarias para explicar

la coexistencia, por decir así universal, de estos dos tipos de cultos. Para unos, el animismo sería la religión primitiva de la que el naturismo no sería más que una forma secundaria y derivada. Para otros, por el contrario, sería el culto a la naturaleza lo que habría estado en el punto de partida de la evolución religiosa; el culto de los espíritus no sería más que un caso particular suyo.

Hasta el presente, éstas son las dos únicas teorías en base a las cuales se ha intentado explicar de manera racional[1] los orígenes del pensamiento religioso. De igual manera, el problema capital que encara la ciencia de las religiones se reduce lo más frecuentemente a dilucidar por cuál de estas dos soluciones se debe de optar, o bien si no merece la pena combinar ambas y, en tal caso, qué espacio hay que asignar a cada uno de estos elementos[2]. Incluso los que no admiten ninguna de las dos hipótesis de forma sistemática, no por ello dejan de respetar alguna de las proposiciones en las que se fundamentan[3]. Estamos pues ante un cierto número de nociones ya elaboradas y de aparentes evidencias que es necesario someter a crítica antes de abordar el estudio de los hechos por nosotros mismos. Cuando se haya comprendido la insuficiencia de estas concepciones tradicionales, se comprenderá mejor lo indispensable que es intentar una nueva vía.

I

Ha sido Tylor quien ha construido, en sus rasgos esenciales, la teoría animista[4]. Spencer, que la ha asumido más tarde, no la ha reproducido, fuera de duda, sin introducirle algunas modificaciones[5]. Pero, en suma, uno y otro abordan los temas en los mismos términos y, salvo una, las soluciones adoptadas son idénticas. En la exposición que vamos a hacer, podemos pues unificar ambas doctrinas, con la salvedad de mostrar, en el momento pertinente, el punto a partir del cual divergen entre sí.

Para estar en el derecho de ver en las creencias y prácticas animistas la forma primitiva de la vida religosa, hay que dar satisfacción a un triple *desideratum*: 1º ya que, en esta hipótesis, la idea de alma es la noción

[1] Dejemos aquí a parte las teorías que, en su totalidad o en parte, hacen intervenir datos supra-experimentales. De manera destacada, es el caso de la teoría de Andrew Lang expuesta en su libro *The Making of Religion* y que P. Schmidt ha recogido, con variantes de detalle, en una serie de artículos sobre «L' origine de l' idée de Dieu» (Anthropos, 1908, 1909). Lang no rechaza completamente ni el animismo ni el naturismo, pero, en última instancia, admite una sensación, una intuición de lo divino. Por demás, si bien no nos creemos en el deber de exponer y discutir esta concepción en el presente capítulo, no por ello pretendemos silenciarla; nos la encontraremos más adelante cuando tengamos que explicar aquellos hechos sobre los que se apoya (lib. II, cap. IX, parg. IV).

[2] Tal es el caso, por ejemplo de Fustel De Coulanges, que, a la vez, sostiene las dos concepciones (ver *Cité Antique*, lib. I y III, cap. II).

[3] De este modo es cómo Jevons, aun criticando la teoría animista tal como la expone Tylor, acepta sus tesis sobre la génesis de la idea de alma, sobre el instinto antropomórfico del hombre. Inversamente, Usener, en sus *Götternamen*, aun cuando rechaza algunas de las hipótesis de Max Müller que se expondrán más tarde, admite los principales postulados del naturismo.

[4] *La civilisation primitive*, cap. XI-XVIII.

[5] Ver *Principes de Sociologie*, parte I y VI.

cardinal de la religión, hay que mostrar cómo se ha formado sin tomar ninguno de sus elementos de una religión anterior; 2º hay que mostrar posteriormente cómo las almas se convirtieron en objeto de un culto y se transformaron en espíritus; 3º por último, puesto que el culto a los espíritus no constituye el todo de ninguna religión, queda por explicar cómo se ha derivado, del primero, el culto a la naturaleza.

La experiencia, mal comprendida, de la doble vida que el hombre lleva normalmente, durante el estado de vela, por un lado, durante el sueño, por el otro, le habría sugerido la idea de alma. En efecto, para el salvaje[6], las representaciones que tiene durante el estado de vela y las que percibe durante el sueño tienen, se sostiene, el mismo valor: objetiva tanto las primeras como las segundas, es decir, ve en todas ellas la imagen de objetos exteriores reproducidos con más o menos exactitud. Así pues, cuando sueña que ha visitado un lugar lejano, cree que ha estado realmente allí. Mas no es posible que haya podido ir allí a no ser que existan dos seres en él mismo: uno, su cuerpo, que ha permanecido acostado sobre el suelo y que encuentra en la misma posición cuando se despierta; otro que, durante el mismo tiempo, se ha desplazado a través del espacio. Igualmente, si durante el sueño se ve conversando con alguno de sus compañeros que sabe lejos, llega a la conclusión de que este último también está compuesto de dos seres: uno que duerme a alguna distancia y otro que se le ha hecho presente por intermedio del sueño. A partir de la repetición de estas experiencias, se suscita poco a poco la idea de que en cada uno de nosotros existe un doble, un otro yo que, en determinadas condiciones, tienen el poder de alejarse del organismo en el que mora y de irse en peregrinación lejos.

Naturalmente este doble reproduce todos los rasgos esenciales del ser sensible que le sirve de envoltura exterior; pero, al mismo tiempo, se diferencia en base a distintas características. Tiene mayor movilidad, ya que puede recorrer en un instante vastas distancias. Es más maleable, más plástico, pues, para salir del cuerpo, es preciso que pueda pasar por los orificios del cuerpo, sobre todo la nariz y la boca. Se lo concibe pues como ser material, sin duda, pero hecho de una materia mucho más sutil y etérea que todas aquellas que conocemos empíricamente. Este doble es el alma. Y queda fuera de duda, en efecto, que, en una gran cantidad de sociedades, el alma ha sido concebida a imagen del cuerpo; incluso se cree que reproduce las deformaciones accidentales, tales como las que resultan de heridas o mutilaciones. Ciertos australianos, tras haber matado a su enemigo, le cortan el pulgar derecho para que su alma, privada en base a esto de su pulgar, no pueda lanzar su jabalina y vengarse. Pero al mismo tiempo, aún cuando se parece al cuerpo, el alma tiene ya algo medio espiritual. Se dice «que es la parte más sutil y volátil del cuerpo», «que no

[6] Se trata de la palabra que usa Tylor. Tiene el inconveniente de parecer implicar la existencia de hombres, en el sentido propio de la palabra, con anterioridad a la existencia de la civilización. Por demás, no existe un término adecuado para transmitir la idea de que se trata; el de primitivo, del que nos servimos preferentemente a falta de otro mejor, está, tal como dijimos al principio, lejos de ser satisfactorio.

tiene ni carne, ni huesos, ni nervios»; que cuando se la pretende asir no se puede, que es «como un cuerpo purificado» [7].

Por demás, otros datos de la experiencia con la misma dirección venían a acumularse de manera completamente natural a este dato fundamental del sueño: se trata del síncope, la apoplejía, la catalepsia, el éxtasis, en una palabra, todos los casos de insensibilidad temporal. En efecto, éstos quedan muy bien explicados por la hipótesis de que el principio de la vida y del sentimiento pueda abandonar momentáneamente al cuerpo. Por otro lado, era natural que este principio se confundiera con el doble, ya que la ausencia del doble durante el sueño tiene cotidianamente como efecto la suspensión de la vida y el pensamiento. De este modo, parecía que distintas observaciones se controlaban mutuamente y confirmaban la idea de la dualidad constitucional del hombre [8].

Pero el alma no es un espíritu. Está ligada a un cuerpo del que no sale más que excepcionalmente; y mientras no llegue a ser algo más, no es objeto de ningún culto. El espíritu, por el contrario, aun teniendo generalmente su residencia en una cosa determinada, puede alejarse a voluntad de ella y el hombre no puede entrar en relación con él a no ser observando precauciones rituales. El alma no podría pues convertirse en espíritu más que a condición de transformarse: la simple aplicación de las ideas precedentes al hecho de la muerte produjo de manera completamente natural esta metamorfosis. Para una inteligencia rudimentaria, en efecto, la muerte no se distingue de un prolongado desvanecimiento o de un sueño alargado en el tiempo; tiene todas sus características. Parece pues que consiste también en una separación del alma y del cuerpo, análoga a la que cada noche se produce; sólo que, como en tal caso no sucede que el cuerpo se reanime, surge la idea de una separación sin límite de tiempo asignable. Incluso, una vez que el cuerpo es destruído –y los ritos funerarios tienen en parte por objeto apresurar esta destrucción– la separación parece necesariamente definitiva. He ahí pues espíritus desligados de cualquier organismo y dejados en libertad a través del espacio. Al aumentar su número con el tiempo, se forma así, alrededor de la población viviente, una población de almas. Estas almas humanas tienen necesidades y pasiones humanas; buscan pues incorporarse a la vida de sus compañeros de ayer, ya sea para ayudarles, ya sea para dañarles, según los sentimientos que tienen en relación a ellos. Ahora bien, su naturaleza les hace, según los casos, o auxiliares muy apreciados o adversarios muy temidos. Puede, en efecto, gracias a su enorme fluidez, penetrar en los cuerpos y causar todo tipo de desarreglos, o bien, por el contrario, revitalizarlos. Se adquiere también la constumbre de atribuirles todos los acontecimientos de la vida que se salen un poco de lo común: no existe ninguno del que ellas no puedan dar cuenta. Las almas constituyen pues como un arsenal de causas siempre a disposición y que no dejan jamás en aprietos al espíritu cuando se busca una explicación. ¿Se da el caso de que un hombre está inspirado, que habla con vehemencia, que está como por encima de sí mismo y del nivel medio

[7] TYLOR, op. cit., p. 529.
[8] Ver SPENCER, *Principes de Sociologie*, I, p. 505 y ss. (Paris, F. ALCAN) y TYLOR, op. cit., I, p. 509, 517.

de los hombres? Se trata entonces de que un alma bienhechora está en él y lo anima. ¿Hay otro que cae en un ataque, que es arrastrado por la locura? Se trata entonces de que un espíritu maligno se ha introducido en su cuerpo y lo ha desarreglado. No existe ninguna enfermedad que no pueda ser atribuída a alguna influencia de este género. De este modo el poder de las almas se va engrandeciendo en base a todo lo que se les atribuye, hasta tal punto que el hombre acaba por encontrarse prisionero de ese mundo imaginario del que sin embargo es autor y modelo. Cae bajo la dependencia de estas fuerzas espirituales que ha creado con sus propias manos y a su propia imagen. Pues si las almas disponen, hasta tal punto, de la salud y de la enfermedad, del bien y del mal, es de sabios hacerse con su benevolencia o aplacarlas cuando están irritadas: de aquí las ofrendas, los sacrificios, las plegarias, en una palabra, todo el aparato de observancias religiosas [9].

He aquí pues al alma transformada. De simple principio vital, que anima a un cuerpo humano, se ha transformado en un espíritu, un genio, bueno o malvado, incluso en una divinidad, según sea la importancia de los efectos que le son imputados. Pero puesto que sería la muerte la que habría operado esta apoteosis, sería, en definitiva, a los muertos, a las almas de los ancestros a las que se habría dirigido el primer culto conocido por la humanidad. Así, los primeros ritos habrían sido ritos mortuarios; los primeros sacrificios habrían sido ofrendas alimenticias destinadas a satisfacer las necesidades de los difuntos; los primeros altares habrían sido las tumbas [10].

Pero en cuanto que estos espíritus tenían un origen humano, no se interesaban más que en la vida de los hombres y no se suponía que actuaran más que sobre los acontecimientos humanos. Queda por explicar de qué manera se imaginaron otros espíritus para dar cuenta de los otros fenómenos del universo y de qué manera, por consiguiente, junto al culto de los ancestros, se constituyó un culto de la naturaleza.

Para Tylor, esta extensión del animismo se debería a la mentalidad particular del primitivo que, como el niño, no sabe distinguir lo animado de lo inanimado. Por el hecho de que los primeros seres de los que el niño empieza hacerse alguna idea son hombres, a saber, él mismo y los que le rodean, tiende a representar todas las cosas a partir del modelo de la naturaleza humana. Ve seres vivos como él mismo en los juguetes que tiene, en los objetos de todo tipo que afectan a sus sentidos. Pues bien, el primitivo piensa como el niño. Por consiguiente tiende también a dotar a las cosas, incluso a las inanimadas, de una naturaleza análoga a la suya. Así pues, una vez llegado a la idea, por las razones expuestas anteriormente, de que el hombre es un cuerpo animado por el espíritu, tenía necesariamente que prestar a los mismos cuerpos brutos una dualidad del mismo tipo y almas parecidas a la suya. Con todo, la esfera de acción de las unas y las otras no podía ser la misma. Las almas de los hombres sólo tienen influencia directa sobre el mundo de los hombres: tienen una especie de predilección por el organismo humano, aun cuando la muerte las ha

[9] TYLOR, II, p. 143 y ss.
[10] TYLOR, I, p. 326, 555.

dejado en libertad. Por el contrario, las almas de las cosas residen antes que nada en las cosas y son consideradas como las causas productoras de todo lo que ocurre en ellas. Las primeras dan razón de la salud o de la enfermedad, del acierto o desacierto, etc.; por medio de las segundas se explican antes que nada los fenómenos del mundo físico, la marcha de los cursos del agua o de los astros, la germinación de las plantas, la proliferación de los animales, etc. De este modo esa primera filosofía del hombre, que está en la base del culto de los ancestros, se completó con una filosofía del mundo.

En relación a estos espíritus cósmicos, el hombre se encontró en un estado de dependencia todavía más evidente que en relación a los dobles errantes de sus ancestros. Pues, con estos últimos, no podía tener más que un comercio ideal e imaginario, mientras que dependía de manera real de las cosas; tiene necesidad de su concurso para vivir; creyó pues tener, del mismo modo, necesidad de los espíritus que se suponía que animaban a esas cosas y determinar sus distintas manifestaciones. Imploró así su asistencia, la solicitó por medio de ofrendas, de plegarias, y la religión del hombre concluyó en una religión de la naturaleza.

Herbert Spencer objeta a esta explicación que la hipótesis sobre la que reposa está desmentida por los hechos. Se supone, dice, que ha habido un momento en el que el hombre no captaba las diferencias que separan lo animado de lo inanimado. Ahora bien, a medida que se sube en la escala animal, se ve aumentar la aptitud para hacer esta distinción. Los animales superiores no confunden un objeto que se mueve por sí mismo, y cuyos movimientos se ajustan a fines, con los que son movidos desde fuera y de manera mecánica. «Cuando un gato se entretiene con un ratón que ha atrapado, al verlo permanecer durante un largo tiempo inmóvil, lo toca con el extremo de su garra para hacerle correr. Evidentemente, piensa que un ser vivo al que se perturba intentará escapar[11]». El hombre, incluso el primitivo, no podría tener una inteligencia inferior a la de los animales que le han precedido en la evolución; no puede pues ser por una falta de discernimiento por lo que ha pasado del culto de los ancestros al culto de las cosas.

Según Spencer, quien, en este punto, pero tan sólo en este punto, se distancia de Tylor, este paso se debería ciertamente a una confusión, pero de otro tipo. Sería, al menos en su mayor parte, el resultado de innumerables anfibologías. En muchas sociedades inferiores constituye un uso muy extendido dar a cada individuo, ya en el momento de su nacimiento, ya más tarde, el nombre de un animal, de una planta, de un astro, de un objeto cualquiera de la naturaleza. Pero, debido a la extrema imprecisión de su lengua, al primitivo le es muy difícil distinguir una metáfora de la realidad. Pronto dejaría de tener en cuenta que esas denominaciones no eran más que figuras, y, tomándolas al pie de la letra, habría acabado por creer que un ancestro llamado Tigre o León era realmente un tigre o un león. Posteriormente, el culto, del que hasta ese momento era objeto ese ancestro, sería asignado al animal con el que ya quedaba confundido; y al

[11] *Principes de Sociologie*, I, p. 184.

operarse la misma transformación cara a las plantas, los astros, todos los fenómenos naturales, la religión de la naturaleza habría ocupado el espacio de la antigua religión de los muertos. Sin duda, al lado de esta confusión fundamental, Spencer señala otras que, en distintos casos, habrían reforzado la acción de la primera. Por ejemplo, se habría tomado por almas reencarnadas a los animales que frecuentan los alrededores de las tumbas o las casas de los hombres y se les habría adorado en base a esa razón[12]; o bien, se habría tomado a la montaña que, según la tradición, era el lugar de origen de la raza por el origen mismo de la raza; se habría creido que los hombres eran sus descendientes por el hecho de que los ancestros habrían venido de ella, y, por consiguiente, se la habría tratado como si fuera un ancestro[13]. Pero, según confiesa Spencer, estas causas accesorias no habrían tenido más que una influencia secundaria; lo que habría determinado la institución del naturismo sería «la interpretación literal de los hombres metafóricos[14]».

Teníamos que dar cuenta de esta teoría a fin de que nuestra exposición sobre el animismo fuera completa; pero concuerda demasiado poco con los hechos y, hoy en día, está demasiado universalmente abandonada como para que haya motivo para deterse con ella por más tiempo. Para poder explicar un hecho tan general como la religión de la naturaleza en base a una ilusión, sería menester además que la ilusión invocada se fundamentara en causas de igual generalidad. Ahora bien, aun cuando equivocaciones del tipo de las que muestra Spencer pudieran explicar, ahí donde se las constata, la transformación del culto de los ancestros en culto de la naturaleza, no se ve en base a qué razón se habrían dado con una especie de universalidad. Ningún mecanismo psíquico las supone. Sin duda, la palabra, por su misma ambigüedad, pudiera inclinar al equívoco; pero, por otro lado, todos los recuerdos personales dejados por los ancestros en la memoria de los hombres tenían que resistirse a la confusión. ¿Por qué la tradición, que representaba al ancestro tal como había sido, es decir, como un hombre que había vivido una vida de hombre, habría cedido en todos los casos ante el prestigio de la palabra? Por otro lado, debía costar admitir que los hombres hubieran podido nacer de una montaña o de un astro, de una planta o de un animal; la idea de una excepción tal a las condiciones ordinarias de geneción no podía menos que suscitar vivas resistencias. De este modo, bien lejos de que el error encontrara delante de sí un camino completamente libre, había toda suerte de razones que parecían salir en defensa del espíritu. No se comprende pues cómo, a pesar de tantos obstáculos, el error habría podido triunfar de manera tan general.

II

Queda la teoría de Tylor, cuya autoridad sigue siendo grande. Sus hipótesis sobre los sueños, sobre la génesis de las ideas de alma y espíritu

[12] Ibid., p. 447 y ss.
[13] Ibid., p. 504.
[14] Ibid., p. 478; cf. p. 528.

siguen siendo clásicas; importa pues ponderar su valor.

En primer lugar, se debe reconocer que los teóricos del animismo han rendido un importante servicio a la ciencia de las religiones e incluso a la historia general de las ideas, al someter la noción de alma al análisis histórico. En vez de tomarla, como han hecho tantos filósofos, como un dato simple e inmediato de la conciencia, han visto en ella, mucho más ajustadamente, un todo complejo, un producto de la historia y de la mitología. Queda fuera de duda, en efecto, que se trata de algo religioso por su naturaleza, orígenes y funciones. Los filósofos la han recibido de la religión; además no se puede comprender la forma que adopta entre los pensadores de la Antigüedad, si no se tienen en cuenta los elementos míticos que han coadyuvado en su formación.

Pero si bien Tylor ha tenido el mérito de poner el problema, la solución que le da no deja de levantar graves dificultades.

En primer lugar habría que poner objeciones al principio mismo que está en la base de esta teoría. Se admite como una evidencia que el alma es completamente distinta del cuerpo, que ella es su doble, y que en él o fuera de él tiene una existencia propia y autónoma. Ahora bien, veremos[15] que esta concepción no es la del primitivo; al menos, no expresa más que un aspecto de la idea que tiene del alma. Para él, el alma, aun siendo, bajo algunos puntos de vista, independiente del organismo que anima, con todo, se confunde en parte con este último hasta el extremo de que no se la puede separar radicalmente: hay órganos que son, no sólo su sede titular, sino su forma exterior y su manifestación material. La noción es pues más compleja de lo que supone la teoría y, por consiguiente, es dudoso que las experiencias invocadas sean suficientes como para dar cuenta de ella; pues, aun cuando permitieran comprender cómo el hombre se ha creido doble, no podrían explicar cómo esta dualidad no sólo no excluye, sino que, al contrario, implica una unidad profunda y una compenetración íntima de los dos seres así diferenciados.

Admitamos que la idea de alma sea reductible a la idea de doble y veamos de qué manera se habría formado esta última. Habría sido sugerida al hombre por la experiencia de los sueños. Para comprender cómo era posible que, mientras su cuerpo permanecía extendido sobre el suelo, él pudiera ver durante el sueño lugares más o menos distantes, el hombre habría sido conducido a concebirse a sí mismo como formado por dos seres: por un lado su cuerpo, y, por el otro, un segundo yo capaz de abandonar el organismo en el que mora y de recorrer el espacio. Pero, en primer lugar, para que esta hipótesis sobre la existencia de un doble haya podido arraigarse entre los hombres, dotada de una especie de necesidad, habría sido menester que fuera la única posible o, por lo menos, la más económica. Ahora bien, de hecho, hay hipótesis más simple cuya ideación se le podría haber ocurrido al hombre. ¿Por qué, por ejemplo, al durmiente no se le habría ocurrido que durante el sueño era capaz de ver a distancia? Para atribuirse un tal poder, era necesario un menor coste de imaginación que para construir la tan compleja noción de un doble, hecho de una

[15] Ver más adelante libro II, cap. VIII.

sustancia volátil, medio invisible, y del que la experiencia directa no ofrece ningún ejemplo. En cualquier caso, aun suponiendo que algunos sueños invocan con naturalidad la explicación animista, existen ciertamente otros que son refractarios a tal explicación. Con bastante frecuencia nuestros sueños nos trasportan a acontecimientos preteritos; volvemos a ver lo que hemos visto o hecho, en estado de vela, ayer, antes de ayer, durante nuestra juventud, etc.; y este tipo de sueños son frecuentes y gozan de un espacio bastante considerable a lo largo de nuestra vida nocturna. Pues bien, la idea de un doble no puede dar cuenta de ellos. Si bien el doble puede desplazarse de un punto a otro del espacio, no se ve de qué manera le sería posible remontarse en el curso del tiempo. ¿Cómo podría el hombre, por muy rudimentaria que fuera su inteligencia, creer, tras despertarse, que acabada de asistir o de tomar parte en acontecimientos que sabía que se habían desarrollado en otros tiempos? ¿Cómo podía imaginar haber vivido durante el sueño una vida que sabía transcurrida hace mucho tiempo? Resultaba mucho más natural ver en esas imágenes renovadas lo que son en sí mismas, a saber, recuerdos como los que se tienen durante el día, pero dotados de una particular intensidad.

Por otro lado, en las escenas de las que somos actores a la vez que testigos mientras dormimos, sucede sin cesar que algún contemporáneo nuestro cumple algún papel al mismo tiempo que nosotros: nos parece verlo y escucharle allí donde nos vemos a nosotros mismos. Según el animismo, el primitivo explicará estos hechos imaginando que su doble ha sido visitado o encontrado por el doble de alguno de sus compañeros. Pero bastará con que, una vez despierto, les interrogue para constatar que la experiencia de ellos no coincide con la suya. Durante el mismo lapso de tiempo, sus compañeros también han tenido sueños, pero completamente diferentes. No se han visto participando en la misma escena; creen haber visitado lugares muy diferentes. Y ya que, en tales casos, contradicciones de este tipo deben de constituir la regla, ¿cómo es que los hombres no llegarían a admitir que, con toda probabilidad, estaban en un error, que han estado imaginando, que han sido engañados por alguna ilusión? Pues hay cierto simplismo en la concepción de la ciega credulidad que se supone en el primitivo. Este dista de objetivar necesariamente todas sus sensaciones. No deja de percibir que, incluso en el estado de vela, sus sentidos se equivocan alguna vez. ¿Por qué habría de creerlos más infalibles de noche que de día? Muchas razones se oponían pues al hecho de que, con demasiada comodidad, tomará sus sueños por realidades y los interpretara en base a un desdoblamiento de su ser.

Pero además, aun cuando incluso todo sueño se explicara bien en base a la hipótesis de un doble y no pudiera incluso explicarse de otro modo, quedaría, con todo, por explicar por qué el hombre ha buscado dar una explicación al mismo sueño. Queda fuera de duda que el sueño constituye campo abonado de un posible problema. Con todo, sin cesar pasamos al lado de problemas que no nos planteamos, que incluso ni sospechamos hasta que alguna circunstancia nos hace sentir la necesidad de planteárnoslos. Aun cuando se haya despertado la afición por la especulación en sí misma, no ocurre que la reflexión sucite todos los temas a los que eventualmente podría aplicarse; sólo la atraen los que tienen un interés

particular. Sobre todo, cuando se trata de hechos que se reproducen siempre de la misma manera, el acostumbramiento adormece con facilidad la curiosidad y ni siquiera se nos ocurre interrogarnos. Para sacudir ese sopor es preciso que concurran exigencias prácticas o, por lo menos, un interés teórico de mucho peso como para estimular nuestra atención y volcarla en esa dirección. Es esta la razón de que, en cada momento de la historia, haya tantos hechos a los que renunciamos comprender, sin siquiera tener conciencia de nuestra renuncia. Hasta tiempos poco lejanos, se creía que el Sol no tenía más que algunos pies de diámetro. Algo de incomprensible había en el hecho de que un disco luminoso de tan pequeña extensión fuera suficiente para dar luz a la Tierra: y sin embargo, durante siglos, la humanidad no ha pensado en resolver esta contradicción. La herencia es un hecho conocido desde hace tiempo; sólo muy recientemente se ha intentado teorizarla. Se admitían ciertas creencias que la hacían incluso ininteligible: así, para varias sociedades australianas de las que se tratará más tarde, el hijo no es un producto, desde el punto de vista fisiológico, de sus padres[16]. Este tipo de pereza intelectual se encuentra necesariamente máximamente desarrollada entre los primitivos. Estos seres débiles, que tanto se afanan en librar sus vidas de las fuerzas que los asaltan, prescinden de lujos en materia de especulación. No deben especular más que cuando están incitados a ello. ¿Qué supone el sueño en nuestras vidas? ¡Qué poco tiempo ocupa, sobre todo a causa de las muy vagas impresiones que deja en la memoria, de la rapidez con la que se borra del recuerdo, y qué sorprendente resulta, por consiguiente, que un hombre dotado de una inteligencia tan rudimentaria invierta tantos esfuerzos en darle una explicación! De las dos existencias que tiene sucesivamente, la existencia diurna y la existencia nocturna, es la primera la que debería interesarle preferentemente. ¿No es extraño que la segunda haya cautivado de tal modo su atención como para erigirla en la base de todo un sistema de ideas complicadas y llamadas a tener sobre su pensamiento y sobre su conducta una influencia tan profunda?

Todo induce a probar que la teoría animista del alma, a pesar del crédito de que goza todavía, debe ser revisada. Sin duda, hoy en día, el primitivo mismo atribuye sus sueños, o algunos de ellos, a los desplazamientos de su doble. Pero esto no supone que el sueño haya aportado los elementos con los que se construyó la idea del alma o de doble; pues ésta ha podido ser aplicada, posteriormente, a los fenómenos del sueño, del éxtasis y de la posesión, sin que, sin embargo, se haya derivado de éstos. Es frecuente que una idea, una vez constituida, sea empleada para coordinar o esclarecer, a veces con una luz más aparente que real, hechos con los que, en principio, no tenía ninguna relación y que, por sí mismo, no la podían sugerir. Hoy en día, Dios y la inmortalidad del alma quedan probados haciendo ver que estas creencias están implicadas en los principios fundamentales de la moral; en realidad, tienen un origen muy diferente. La historia del pensamiento religioso podría prestarnos numerosos ejemplos

[16] Ver SPENCER y GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 123-7; STREHLOW, *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentral Australien*, II, p. 52 y ss.

de estas justificaciones retrospectivas que no pueden enseñarnos nada sobre el modo en que se han formado las ideas ni los elementos de que se componen.

Por demás, es probable que el primitivo distinga entre sus sueños y que no los explique todos de la misma manera... En nuestras sociedades europeas, las gentes, todavía numerosas, para las que el sueño es una especie de estado mágico-religioso en el que el espíritu, alejado parcialmente del cuerpo, adquiere una agudeza de visión de la que carece cuando está despierto, no llegan, sin embargo, al extremo de considerar a todos sus sueños como intuiciones místicas: por el contrario, como todo el mundo, no ven en la mayor parte de sus sueños más que estados profanos, vanos juegos de imágenes, simples alucinaciones. Se puede pensar que el primitivo ha establecido desde siempre distinciones análogas. Codrington dice formalmente sobre los Melanesios que éstos no atribuyen a migraciones del alma todos sus sueños de manera indistinta, sino sólo los que les impresionan de manera viva[17]: hay que entender sin duda por éstos aquéllos en los que el que duerme se cree en relación con seres religiosos, genios malignos o benignos, almas de difuntos, etc. Del mismo modo, los Dieri distinguen muy netamente entre los sueños ordinarios y las visiones nocturnas en las que se les aparece algún amigo o algún familiar muerto. Designan con nombres diferentes a estos dos tipos de estados. En el primero, ven una simple fantasía de su imaginación; el segundo lo atribuyen a la acción de un espíritu maligno[18]. Todos los hechos que refiere, a títulos de ejemplos, Howitt para mostrar de qué manera el Australiano atribuye al alma el poder de abandonar el cuerpo tienen también un carácter místico: el que duerme se cree transportado al país de los muertos o bien se entrevista con un compañero muerto[19]. Estos sueños son frecuentes entre los primitivos[20]. Con toda probabilidad, la teoría se ha elaborado alrededor de estos hechos. Para dar cuenta de ellos, se admite que el alma de los muertos venía a ponerse en contacto con los vivos durante su sueño. La explicación se aceptó con tanta mayor facilidad cuanto que ningún hecho de la experiencia podía refutarla. Sólo que estos sueños no eran posibles más que allí donde la idea de espíritus, almas, país de los muertos, existían ya, es decir, allí donde la evolución religiosa estaba ya muy avanzada. Contrariamente a que hayan podido dar a la

[17] *The Melanesians*, p. 249-50.

[18] HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 358 (según GASON)

[19] HOWITT, ibid., p. 434-42.

[20] Los negros de Guinea Meridional, dice TYLOR, tienen «durante el sueño casi tantas relaciones con los muertos como tienen cuando están despiertos con los vivos» (*Civilisation Primitive*, I, p. 515). El mismo autor cita, a propósito de estos pueblos, esta observación de un conocedor: «Contemplan *todos los sueños* como si fueran visitas de los espíritus de sus amigos muertos» (Ibid., p. 514). La expresión es ciertamente exagerada, pero es una nueva prueba de la frecuencia de los sueños místicos entre los primitivos. Es lo que tiende también a confirmar la etimología que propone STREHLOW de la palabra arunta *altjirerema* que significa soñar. Se compondría de *altjira* que STREHLOW traduce como dios y de *rama* que quiere decir ver. El sueño sería pues el momento en que el hombre se pone en relación con los seres sagrados. (*Die Aranda und Loritja Stämme*, I, p. 2).

religión la noción fundamental sobre la que se asienta, suponen un sistema religioso ya constituido y del que dependen[21].

III

Pero lleguemos a lo que constituye el mismo corazón de la doctrina. Venga de donde sea la idea de un doble, ésta no basta, según confiesan los animistas, para explicar cómo se ha formado ese culto a los ancestros del que se ha querido hacer el tipo originario de todas las religiones. Para que el doble se convirtiera en objeto de un culto, era preciso que dejara de ser una simple réplica del individuo y adquiriera las características precisas para ser puesto a la altura de los seres sagrados. Se sostiene que era la muerte la que operaba esta transformación. ¿Pero dónde se origina el poder que se les supone? Aun cuando la analogía entre el sueño y la muerte hubiera bastado para hacer creer que el alma sobrevive al cuerpo (y hay reservas que hacer sobre este punto), ¿por qué el alma, exclusivamente por el hecho de estar ahora separada del cuerpo, habría de cambiar de naturaleza? Si, en vida no era más que algo profano, un principio vital ambulante, ¿cómo se convertiría de golpe en algo sagrado, objeto de sentimientos religiosos? La muerte no le aporta nada esencial, a no ser una mayor libertad de movimientos. No estando ligada a una residencia titular, puede ya hacer durante todo el tiempo lo que en otro tiempo sólo podía hacer durante la noche; pero la acción de que es capaz sigue siendo de la misma naturaleza. ¿Por qué pues los vivos habrían visto en ese doble vagabundo y desarraigado de sus compañeros de antaño algo distinto de un semejante? Se trataba de un semejante cuya vecindad podía ser incómoda; no se trataba de una divinidad[22].

Parece incluso que la muerte debería tener como efecto el debilitamiento de las energías vitales antes que su vigorización. El que el alma es estrechamente partícipe de la vida del cuerpo es, en efecto, una creencia muy extendida entre las sociedades primitivas. Si se hiere el cuerpo, el alma es herida también y en el sitio correspondiente. Debería pues envejecer a la vez que el cuerpo. De hecho, existen pueblos entre los que no se rinden los deberes funerarios a los hombres que han llegado a la senilidad; se los trata como si también su alma hubiera llegado a la senilidad[23]. Incluso hay casos en que se ejecuta, antes de que alcancen la vejez, a los personajes privilegiados, reyes o sacerdotes, a los que se considera detentadores de algún poderoso espíritu cuya protección la sociedad está interesada en conservar. Se pretende así evitar que ese espíritu se vea afectado por la decadencia de los que son sus depositarios momentáneos; en base a esta razón, se lo libera del organismo en que reside antes que la edad lo debilite, y se lo traslada, antes de que haya perdido algo de su vigor, a un cuerpo más joven en el que podrá conservar intacta su vitalidad[24]. Pero entonces, cuando la muerte resulta de la enfermedad o de la vejez, parece que el alma no pueda conservar más que fuerzas disminuidas; e incluso, una vez que el cuerpo está definitivamente disuelto, no se concibe de qué manera podría sobrevivirle, si no es más que su doble. La idea de supervivencia se hace, desde este punto de vista, difícilmente inteligible. Hay pues una falla, un vacío lógico y psicológico entre la idea de un doble en libertad y la de un espíritu al que se dirige un culto.

Esta distancia parece más considerable todavía cuando se conoce el abismo que separa el mundo sacro del mundo profano; pues es evidente que un simple cambio gradacional no bastaría para hacer pasar a una cosa de una categoría a otra. Los seres sacros no se distinguen tan sólo de los profanos en base a las formas extrañas y desconcertantes en las que se presentan o por los más extensos poderes de que gozan; sino que, entre unos y otros, no existe medida común. Pues bien, nada hay en la noción de un doble que pueda dar cuenta de una heterogeneidad tan radical. Se dice del doble que, una vez liberado el cuerpo, puede hacer a los vivos o mucho bien o mucho mal, según la manera en que los trate. Pero no es suficiente con que un ser inquiete a los que lo rodean para que parezca de una naturaleza distinta de la de aquellos cuya tranquilidad amenaza. Sin duda, en el sentimiento que el fiel experimenta por las cosas que adora, entra siempre alguna reserva y algún miedo; pero se trata de un miedo *sui generis*, hecho más de respeto que de espanto, y en el que es dominante esa emoción muy particular que inspira al hombre *la majestad.* La idea de majestad es esencialmente religiosa. De este modo, no se ha explicado, por decirlo así, en absoluto la religión mientras que no se haya determinado de dónde procede esta idea, a qué corresponde y qué puede haberla suscitado en las conciencias. Por el simple hecho de haberse desencarnado, las simples almas de los hombres no podrían investirse de estas características.

El ejemplo de Melanesia lo muestra claramente. Los Melanesios creen que el hombre posee un alma que abandona el cuerpo cuando éste muere;

---

21 ANDREW LANG, quien también se ha negado a admitir que la idea de alma ha sido sugerida al hombre por la experiencia del sueño, ha creído poder derivarla de otros datos experimentales: se trata de los hechos propios del espiritismo (telepatía, vista a distancia, etc.). No creemos necesario discutir su teoría, tal como la ha expuesto en su libro *The Making of Religion.* Se basa, en efecto, en la hipótesis de que el espiritismo es un hecho siempre observable, que la vista a distancia es una facultad real del hombre o, al menos, de ciertos hombres, y va se sabe de qué manera estos postulados están refutados a nivel científico. Lo que aún es más refutable es que los fenómenos espiritistas aparezcan lo bastante y con la suficiente frecuencia como para haber podido servir de base a todas las creencias y prácticas religiosas que se refieren a las almas y los espíritus. El análisis de estos temas nos alejaría demasiado de lo que constituye el objeto de nuestro estudio. Es, por demás, tanto menos necesario embarcarnos en este examen, cuanto que la teoría de LANG queda expuesta a varias de las objeciones que pondremos a la teoría de TYLOR en los parágrafos siguientes.

22 JEVONS hace una observación análoga. Junto con TYLOR, admite que la idea de alma proviene de los sueños y que, una vez creada esta idea, el hombre la proyectó hacia las cosas. Pero, agrega, el hecho de que se haya concebido la naturaleza como algo animado, a imagen del hombre, no explica por qué razón esa naturaleza se ha convertido en objeto de un culto. «Del hecho de que el hombre vea en el árbol que se cimbrea, en la llama que va y viene, un ser vivo como él mismo, no se sigue en absoluto que ambos sean considerados como seres sobrenaturales; muy por el contrario, en la medida en que se parecen al hombre, éste no puede ver nada sobrenatural en ellos» (Introduction to the History of Religion, p. 55).

23 Ver SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 506, y *Nat. Tr.*, p. 512.

24 Es este tema ritual y mágico el que estudia FRAZER en su *Golden Bough.*

entonces cambia de nombre y se convierte en lo que ellos llaman un *tindalo*, un *natmat*, etc. Por otro lado, existe entre ellos un culto a las almas de los muertos: se les reza, se las invoca, se les hacen ofrendas y sacrificios. Pero no todo *tindalo* es objeto de estas prácticas rituales; tan sólo tienen este honor las que emanan de hombres a los que la opinión pública atribuía, en vida, esa virtud especial que los Melanesios llaman el *mana*. Más tarde nos entretendremos en precisar la idea expresada por esta palabra; provisionalmente, nos bastará decir que es la característica distintiva de todo ser sacro. El mana, dice Codrington, «es aquello que permite la producción de efectos que están fuera de la esfera de poder ordinario del hombre, fuera de los procesos ordinarios de la naturaleza [25]». Un sacerdote, un brujo, una fórmula ritual tienen mana, lo mismo que una piedra sagrada o un espíritu. Así pues, los únicos *tindalo* a los que se rinden prestaciones religiosas son aquellos que, cuando sus depositarios estaban vivos, eran ya por sí mismos seres sagrados. En lo que se refiere a las otras almas, las que provienen de los hombres comunes, de la masa de los profanos, éstas son, nos refiere el mismo autor, «nulidades tras la muerte igual que lo eran antes [26]». La muerte no tiene pues, por sí misma y por sí sola, ninguna virtud divinizadora. Por el hecho de que consuma, de una manera más completa y definitiva, la separación del alma en relación a las cosas profanas, puede muy bien reforzar el carácter sagrado del alma, si ésta ya lo posee, pero no lo crea.

Por demás, si, tal como lo supone la hipótesis animista, los primeros seres sagrados hubieran sido verdaderamente las almas de los muertos y el primer culto el de los ancestros, se debería constatar que, cuanto las sociedades son de tipo más inferior, tanto más espacio tiene en la vida religiosa este culto. Ahora bien, la verdad es más bien lo contrario. El culto ancestral no se desarrolla, e incluso ni aparece bajo su forma característica, más que en las sociedades avanzadas tal como China, Egipto, las ciudades griegas y latinas; por el contrario, falta en las sociedades australianas que representan, tal como veremos, la forma de organización más inferior y simple que nos sea dado conocer. Sin duda, en ellas se encuentran rituales funerarios y de duelo; pero estos tipos de prácticas no constituyen un culto, aun cuando a veces, y erróneamente, se les ha dado este nombre. Un culto, en efecto, no es un conjunto de precauciones rituales que se pretende que el hombre adopte en determinadas circunstancias; es un sistema de ritos, fiestas, ceremonias diversas, que *presentan todos ellos la característica de que se reproducen periódicamente*. Responden a la necesidad que siente el fiel de estrechar y reafirmar, en intervalos de tiempo regulares, el lazo que le une a los seres sagrados de que depende. He aquí por qué se habla de ritos nupciales y no de culto nupcial; de ritos de nacimiento y no de un culto del recién nacido: se trata de que los acontecimientos en cuya ocasión se celebran estos ritos no implican ninguna periodicidad. Por la misma razón, no hay culto de los ancestros sino cuando se hace sacrificios periódicamente sobre las tumbas, cuando las libaciones son vertidas sobre

[25] *The Melanesians*, p. 119.
[26] Ibid., p. 125.

éstas en fechas más o menos cercanas, cuando se celebran fiestas con regularidad en honor del muerto. Pero el Australiano no mantiene con sus muertos ninguna relación de este tipo. Tiene, sin duda, el deber de amortajar sus restos observando el ritual, de llorarlos durante el tiempo prescrito y de la manera prescrita, de vengarlos si hubiere lugar a ello [27]. Pero una vez llevadas a cabo estas pías atenciones, una vez que la osamenta es desecada, que el duelo llega a su término, todo está dicho y los que les sobreviven ya no tienen ningún deber que cumplir cara a los familiares que han muerto. Es cierto que existe una forma bajo la que los muertos siguen conservando algún espacio en la vida de sus allegados, aún después de acabado el duelo. En efecto, se conservan sus cabellos o algunos de sus huesos a causa de las virtudes especiales ligadas a ellos. Pero a partir de ese momento, han dejado de existir como personas; se han degradado al rango de amuletos anónimos e impersonales. En esa situación, ya no son objeto de ningún culto; sirven tan sólo para finalidades mágicas [28].

Hay, no obstante, tribus australianas en las que se celebran periódicamente ritos en honor de ancestros fabulosos que la tradición sitúa en el origen de los tiempos. Estas ceremonias consisten generalmente en una suerte de representaciones dramáticas en que se imitan los actos que los mitos atribuyen a esos héroes legendarios [29]. Sólo que los personajes así puestos en escena no son hombres que, tras haber vivido una vida de hombres, se habrían transformado en una suerte de dioses por el hecho de la muerte. Por el contrario, se supone que, aun cuando estaban vivos, gozaban de poderes sobrehumanos. Se les atribuye todo lo importante que se ha hecho en la historia de la tribu y aún en la historia del mundo. Son ellos los que habrían hecho la tierra tal como es y los hombres tal como son. La aureola de la que siguen rodeados no les viene pues simplemente del hecho de ser ancestros, es decir, en suma, del hecho de haber muerto, sino del hecho de que se les atribuye y se les ha atribuido siempre un carácter divino; por retomar la denominación melanesia, están constitucionalmente dotados de mana. En estos casos, por consiguiente, no hay nada que demuestre que la muerte tenga el más mínimo poder divinizador. Con propiedad, no se puede decir que estos ritos constituyen un culto de los ancestros, ya que no se dirigen a los ancestros en tanto que tales. Para que pueda haber un verdadero culto de los muertos, es menester que los ancestros reales, los familiares que los hombres pierden realmente cada día, se convirtieran, una vez muertos, en objeto de un culto; ahora bien, en Australia, por repetirlo una vez más, no existen trazas de un culto de ese género.

De este modo, en las sociedades inferiores no existe, en realidad, el

[27] Parece que de vez en cuando, hay incluso ofrendas funerarias (Ver Roth, «Superstition, Magic and Medicine», en *N. Queensland Ethnol.*, Boletín n.º 5, parg. 69, y «Burial Customs», *N. Qu. Ethn.*, Boletín n.º 10, en *Records of the Australian Museum*, VI, n.º 5, p. 395). Pero estas ofrendas no son periódicas.
[28] Ver Spencer y Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 538, 553, y *Northen Tribes*, p. 463, 543 y 547.
[29] Ver sobre todo Spencer y Gillen, *Northern Tribes*, cap. VI, VII, IX.

culto que, según la hipótesis animista, debería ser preponderante en ellas. En definitiva, el Australiano no se ocupa de sus muertos más que en el momento mismo de su muerte y en los momentos que la siguen inmediatamente. Y sin embargo, estos mismos pueblos practican, tal como hemos de ver, cara a seres sagrados de una naturaleza completamente diferente, un culto complejo, hecho de múltiples ceremonias que, a veces, se desarrolla a lo largo de semanas y aun de meses enteros. Es inadmisible que los escasos ritos que el Australiano realiza cuando sufre la pérdida de uno de sus familiares hayan originado esos cultos permanentes, que se reproducen con regularidad todos los años y que ocupan una gran parte de su existencia. Es incluso tal el contraste entre los unos y los otros que se está legitimado para preguntar si no es más bien el caso que los primeros se derivan de los segundos, y que las almas de los hombres, lejos de haber sido el modelo a partir del cual fueron los dioses imaginados, han sido concebidas, desde los orígenes, como emanaciones de la divinidad.

IV

Desde el momento en que el culto de los muertos no es primitivo, el animismo carece de fundamento. Podría parecer pues inútil la discusión de la tercera tesis del sistema, aquélla que se refiere a la transformación del culto de los muertos en culto de la naturaleza. Mas como el postulado sobre el que descansa es mantenido por historiadores de la religión que no admiten al animismo propiamente dicho, como Brinton [30], Lang [31], Réville [32], el mismo Robertson Smith [33], es necesario abordar su examen.

Este alargamiento del culto de los muertos al conjunto de la naturaleza vendría del hecho de que los hombres tendemos instintivamente a representarnos todas las cosas a nuestra imagen, es decir, como si se tratara de seres vivos y pensantes. Hemos visto que ya Spencer ponía en entredicho la realidad de ese así llamado instinto. Puesto que el animal distingue netamente los cuerpos vivos de los cuerpos brutos, le parecía imposible que el hombre, en tanto que heredero de los animales, careciera, ya en los orígenes, de la misma facultad de discernimiento. Mas, por muy ciertos que sean los hechos citados por Spencer, no tienen en sí mismos el valor demostrativo que él les atribuye. Su razonamiento supone, en efecto, que han pasado íntegramente al hombre todas las facultades, los instintos, las aptitudes del animal; ahora bien, hay gran cantidad de errores que se originan en este principio tomado equivocadamente como una verdad evidente por sí misma. Por ejemplo, a partir del hecho de que entre los animales superiores los celos sexuales están generalmente fuertemente desarrollados, se ha llegado a la conclusión de que entre los hombres se debía dar el mismo caso y con la misma intensidad, en los albores de la

[30] *The Religions of Primitive Peoples*, p. 47 y ss.

[31] *Mythes, cultes et religions*, p. 50.

[32] *Les religions des peuples non civilisés*, II, Conclusiones.

[33] *The Religion of the Semites*, 2ª ed., p. 126, 132.

historia [34]. Pues bien, hoy en día, nos consta que el hombre puede practicar un comunismo sexual que resultaría imposible si esos celos no se pudieran atenuar e incluso borrar cuando fuera necesario [35]. El caso es que, en efecto, el hombre no se reduce tan sólo al animal con algunas cualidades más: es algo diferente. La naturaleza humana es producto de una reestructuración de la naturaleza animal, y, en el curso de las operaciones complejas de las que ha resultado esta reestructuración, se han producido a la vez pérdidas y adquisiciones. ¡Cuántos instintos no habremos perdido! La razón de esto estriba en que el hombre no está puesto tan sólo en relación con un medio físico, sino que también lo está con un medio social infinitamente más extenso, estable y actuante que aquél cuya influencia sufren los animales. Para vivir hay pues que adaptarse a él. Ahora bien, la sociedad siente con frecuencia la necesidad, para poder mantenerse, de que veamos las cosas bajo un cierto punto de vista, de que las sintamos de una cierta manera; en consecuencia, modifica las ideas que tenderíamos a hacernos, los sentimientos a los que nos inclinaríamos, si sólo obedeciéramos a nuestra naturaleza animal; los altera hasta el punto de sustituirlos por sentimientos contrarios. ¿No llega incluso a hacernos ver nuestra vida como algo carente de valor, mientras que, para el animal, constituye aquélla el bien por excelencia [36]? Constituye pues una empresa vana intentar inferir la constitución mental del hombre primitivo a partir de la de los animales superiores.

Pero aun cuando la objeción de Spencer carece del peso decisivo que su autor le asignaba, por su lado, el postulado animista no podría legitimarse en base a la experiencia de las confusiones que los niños cometen. Cuando oimos a un niño apostrofar coléricamente a un objeto con el que ha chocado, sacamos la conclusión de que ve en ese objeto un ser consciente como él mismo; pero esto es malinterpretar sus palabras y gestos. En realidad, el niño es extraño al razonamiento que se le atribuye. Si se enfada con la mesa que le ha hecho daño no es porque la suponga animada y dotada de razón sino por el simple hecho de que le ha hecho daño. Una vez suscitada por el dolor, la cólera tiene que desahogarse exteriormente; busca pues en qué descargarse y se centra naturalmente en aquello que la ha suscitado, aunque esta reacción carezca de eficacia. En parecida situación, la conducta del adulto es igualmente poco razonable. Cuando estamos violentamente irritados, sentimos la necesidad de increpar, de destruir, sin que por ello supongamos cualquier mala voluntad de tipo consciente en las cosas contra las que descargamos nuestra cólera. Se da la confusión en tan escasa medida que, cuando se calma la emoción del niño, sabe distinguir muy bien una silla de una persona: no se comporta con una lo mismo que con la otra. Una razón análoga explica su tendencia a

[34] Es, por ejmplo, el razonamiento que hace WESTERMARCK, *Origine du mariage dans l' espèce humaine*, p. 6 (Paris, ALCAN).

[35] No entendemos por comunismo sexual un estado de promiscuidad en el que el hombre carecería de reglamentación matrimonial alguna: creemos que jamás ha existido una situación tal. Pero a veces se ha dado la unión de un grupo de hombres de manera regular con una o varias mujeres.

[36] Ver nuestro *El Suicidio*, p. 323 y ss.

tratar sus juguetes como si fueran seres vivos. Se trata de que la necesidad de jugar, tan intensa en él, crea para sí una materia apropiada, lo mismo que, en el caso precedente, se la creaban de la nada los sufrimientos violentos que el dolor había desencadenado. Para poder jugar concienzudamente con su polichinela imagina ver en él una persona en vida. Esta ilusión se le hace tanto más fácil cuanto que, en él, la imaginación es reina y señora; no piensa más que en base a imágenes y ya es sabido hasta qué punto las imágenes son algo flexible que se pliega dócilmente a todas las exigencias del deseo. Pero el niño cae tan escasamente en el engaño de su propia ficción que sería el primer sorprendido si, de repente, ésta se hiciera realidad y su muñeco de trapo le mordiera[37].

Dejemos pues de lado estas dudosas analogías. Para saber si el hombre ha tendido primitivamente a las confusiones que se le imputan no hay que tomar en consideración ni al animal ni al niño de nuestros días; hay que realizar esta operación con las creencias primitivas en sí mismas. Si los espíritus y los dioses de la naturaleza están realmente construidos a imagen del alma humana, deben arrastrar la marca de su origen y recordar los rasgos esenciales de su modelo. La característica por excelencia del alma es la de ser concebida como el principio interno que anima al organismo; es quien lo pone en movimiento, quien le da vida, hasta tal punto que, cuando ella se va, la vida cesa o se interrumpe. En el cuerpo tiene su residencia natural, por lo menos mientras que éste existe. Pues bien, no ocurre lo mismo con los espíritus superpuestos a las diferentes cosas de la naturaleza. El dios del Sol no está necesariamente en el Sol, ni el espíritu de una determinada piedra en la piedra en que se supone tiene su localización principal. Un espíritu, sin duda, mantiene relaciones estrechas con el cuerpo al que está ligado; pero se emplea una expresión muy inexacta cuando se dice que es su alma. «En Melanesia, dice Codrington, no parece que se crea en la existencia de espíritus que animen a un objeto natural, como un árbol, una caida de agua, una tempestad o una roca, de manera que fueran para ese objeto lo que, se supone que el alma es para el cuerpo humano. Los Europeos, es cierto, hablan de los espíritus de la mar, de la tempestad o del bosque; pero la idea de los indígenas así traducida es completamente diferente. Estos piensan que el espíritu frecuenta el bosque o la mar y tiene el poder de levantar tempestades y atacar con enfermedades a los que viajan[38]». Mientras que el alma es esencialmente lo interior al cuerpo, el espíritu pasa la mayor parte de su existencia fuera del objeto que le sirve de sustrato. He aquí pues una diferencia que no parece testimoniar que la segunda idea provenga de la primera.

Por otro lado, si el hombre hubiera tenido en verdad necesidad de proyectar su imagen en las cosas, los primeros seres sagrados habrían sido concebidos a su imagen. Pues bien, el antropomorfismo, muy lejos de ser primitivo, es rasgo distintivo de una civilización relativamente avanzada. En los orígenes, se concibe a los seres sagrados bajo una forma animal o vegetal, de la que la forma humana no se desgaja más que de manera lenta.

[37] SPENCER, *Principes de sociologie*, I, p. 188.
[38] *The Melanesians*, p. 123.

Más tarde se verá cómo en Australia, los animales y las plantas son los que se sitúan en el primer plano de las cosas sagradas. Incluso entre los Indios de América del Norte, las grandes divinidades cósmicas, que allí comienzan a ser objeto de un culto, son representadas con mucha frecuencia bajo la forma de especies animales[39]. «La diferencia entre el animal, el hombre y el ser divino», refiere Réville, quien constata el hecho no sin sorpresa», no es percibida y, con mucha frecuencia, *se diría que la forma animal es la forma fundamental*[40]». Para encontrar un dios construido en su totalidad con elementos humanos hay que llegar casi hasta el cristianismo. En éste, Dios es un hombre, no tan sólo por el aspecto físico bajo el que se ha hecho manifiesto temporalmente, sino además por las ideas y sentimientos que expresa. Pero incluso en Roma y en Grecia, aunque se representase a los dioses con rasgos humanos, varios personajes míticos llevaban aun impresas las trazas de un origen animal: es el caso de Dionisios que con frecuencia aparece bajo la forma de un toro o, al menos, con los cuernos de un toro; es también el caso de Deméter representada con una crin de caballo; son los casos de Pan, de Sileno, de los faunos, etc[41]. No parece pues que el hombre haya sido, hasta tal punto, proclive a imponer su forma a las cosas. Es más: él mismo empezó por concebirse en participación estrecha con la naturaleza animal. Se trata, en efecto, de una creencia casi universal en Australia, y todavía muy extendida en América del Norte, el que los ancestros de los hombres han sido bestias o plantas, o, por lo menos, que los primeros hombres tenían, en su totalidad o en parte, las características distintivas de ciertas especies animales o vegetales. Así pues, lejos de ver por doquier seres similares a sí mismo, el hombre empezó por pensarse a sí mismo a imagen de seres de los que difería específicamente.

V

La teoría animista implica además una consecuencia que constituye su mejor refutación.

Si fuera cierta, habría que admitir que las creencias religiosas son representaciones alucinatorias, sin ningún fundamento objetivo. En efecto, se supone que éstas se derivan en su totalidad de la noción de alma ya que no se ve en los espíritus y los dioses más que almas sublimadas. Pero la misma noción de alma, según Tylor y sus discípulos, se construye a base de las imágenes vagas e inconsistentes que ocupan nuestro espíritu durante el sueño, pues el alma es el doble, y el doble no es sino el hombre tal como se aparece a sí mismo mientras duerme. Los seres sagrados no serían pues, desde este punto de vista, más que concepciones imaginarias que el hombre habría dado a luz en una especie de delirio que le sorprende de

[39] DORSEY, «A Study of Siouan Cults», en XIth. *Annual Repport of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 431 y ss. y passim.
[40] *La religion des peuples non civilisés*, I, p. 248.
[41] Ver W. DE VISSER, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*. Cf. P. PERDRIZET, *Bulletin de correspondance hellenique*, 1889, p.635.

manera regular cada día, y sin que sea posible determinar a qué fines útiles sirven ni a qué responden en la realidad. Si el hombre reza, si hace sacrificios y ofrendas, si se somete a las múltiples privaciones que el rito le prescribe, es porque una especie de aberración constitutiva le ha determinado a tomar sus sueños por percepciones sensibles, la muerte por un sueño prolongado, los cuerpos brutos por seres vivientes y pensantes. Así se trata de que no sólo, tal como muchos llegan a admitir, la forma bajo la que las fuerzas religiosas son o han sido representadas por los hombres no las traducirían con exactitud, de que no sólo los símbolos con cuya ayuda se las ha pensado ocultarían parcialmente su verdadera naturaleza, sino que se supone además que, tras esas imágenes y figuras, no habría más que pesadillas de espíritus incultos. La religión no sería, en definitiva, más que un sueño sistematizado y vivido, pero carente de fundamento en la realidad[42]. He aquí la fuente de la que proviene el hecho de que cuando los teóricos del animismo buscan el origen del pensamiento religioso se lleguen a contestar sin mucho esfuerzo. Cuando creen haber conseguido explicar de qué modo se ha podido inducir al hombre a imaginar seres con formas extrañas, vaporosas, como las que percibimos en sueños, les parece que el problema está resuelto.

En realidad, ni se aborda este problema. Es inadmisible, en efecto, que no sean más que tejidos de ilusiones sistemas de ideas como las religiones, que han tenido un lugar tan considerable en la historia, sistemas en los que los pueblos han venido, en todo tiempo, a sacar las fuerzas necesarias para vivir. Hoy en día, se acuerda que el derecho, la moral, el pensamiento científico mismo han nacido de la religión, se han confundido, a lo largo del tiempo, con ella y han quedado penetrados de su espíritu ¿Cómo una vana fantasmagoría habría podido dar forma de manera tan firme y duradera a las conciencias humanas? Sin duda, debe constituir para la ciencia de las religiones un principio de partida el que las religiones no expresan nada que no se halle en la naturaleza, pues sólo existe la ciencia de los fenómenos naturales. Todo el problema estriba en saber a qué dominio natural corresponden esas realidades y qué ha podido determinar que los hombres se las representen bajo esa forma singular propia del pensamiento religioso. Pero para que este problema se pueda plantear, hay que empezar por admitir que se trata de cosas naturales, sólo que representadas de esa determinada manera. Cuando los filósofos del XVIII presentaban la religión como un vasto error imaginado por los sacerdotes, podían, por lo menos, explicar su persistencia en base al interés que tenía la casta sacerdotal en engañar a las masas. Pero si el caso es que han sido los pueblos por sí mismos los artífices de esos sistemas de ideas erróneas, al mismo tiempo que los engañados por ellas, ¿cómo ha podido perpetuarse este engaño extraordinario a lo largo de toda la historia?

Hay que preguntarse incluso si, en estas condiciones, se debe emplear el término ciencia de las religiones, con propiedad. Una ciencia es una disciplina que, sea como se la conciba, se aplica siempre a la realidad. La física y la química son ciencias porque los fenómenos físico-químicos son reales y de una realidad que no depende de las verdades que las tales ciencias demustran. Hay una ciencia psicológica porque existen en la realidad conciencias que no obtienen del psicólogo su derecho a la existencia. Por el contrario, la religión no podría sobrevivir a la teoría animista a partir del día en que ésta fuera reconocida como verdadera por todos los hombres; pues éstos no podrían continuar dependiendo de unos errores cuya naturaleza y origen les serían revelados de este modo ¿Cuál es el estatuto de una ciencia cuyo principal descubrimiento consiste en hacer desvanecer el mismo objeto de que trata?

[42] Según SPENCER, no obstante, se encontraría, en la creencia en los espíritus, un germen de verdad: se trata de la idea de «que el poder que se manifiesta en el interior de la conciencia es una de las formas del poder que se manifiesta fuera de la conciencia» (*Ecclesiastical Institutions*, parg. 659). SPENCER entiende por esto que la noción de fuerza en general consiste en el sentimiento de la fuerza que somos nosotros extendido al entero universo; pues bien, es lo que el animismo admite al poblar la naturaleza de espíritus análogos al nuestro. Pero aun cuando esta hipótesis sobre la manera en que se ha formado la idea de fuerza fuera verdadera, y ya en sí misma suscita las grandes reservas de que trataremos más tarde (lib. III, cap. III, parg. III), la idea en sí no pertenece a la esfera de lo religioso; no llama a ningún culto. El resultado sería pues que el sistema de símbolos religiosos y de ritos, la clasificación de las cosas en sagradas y profanas, todo lo que de propiamente religioso hay en la religión, no responde a nada real. Por demás, ese germen de verdad es también, y aún más, un germen de error; pues si es verdad que las fuerzas de la naturaleza y las de la conciencia están emparentadas, no lo es menos que también son profundamente distintas, e identificarlas supondría exponernos a singulares equivocaciones.

CAPITULO III

LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGION ELEMENTAL
(Continuación)

II.–El naturalismo

Completamente diferente es la orientación que inspira a la escuela naturalista.

Se recluta ésta, además, en medios diferentes. En su mayor parte, los animistas son etnógrafos o antropológos. Las religiones objeto de su estudio se encuentran entre las más rudimentarias que la humanidad haya practicado. De aquí viene la importancia primordial que asignan a las almas de los muertos, a los espíritus, a los demonios, es decir, a los seres espirituales de segundo orden: es porque estas religiones desconocen totalmente a los seres de un orden superior[1]. Por el contrario, las teorías cuya exposición comenzamos ahora son obra de estudiosos que se han ocupado sobre todo de las grandes civilizaciones de Europa y Asia.

A partir del momento en que, siguiendo a los hermanos Grimm, se tuvo en cuenta lo interesante que era comparar entre sí a las diferentes mitologías de los pueblos indoeuropeos, los estudiosos quedaron impresionados por las notables similitudes que presentaban. Se identificó a personajes míticos que, bajo nombres distintos, simbolizaban las mismas ideas y cumplían las mismas funciones; incluso los nombres fueron cotejados y se creyó poder establecer que a veces no estaban faltos de relaciones. Tales similitudes parecían no poder explicarse más que en base a un orígen común. Con esto, se llegaba pues a suponer que estas concepciones, tan variadas aparentemente, provenían, en realidad, de un fondo común, que no era imposible determinar, y del cual no eran más que formas diversificadas. En base al método comparativo, se pensaba en

[1] Es esto lo que explica también, fuera de dudas, la simpatía que folkloristas como Mannhardt parecen sentir por las concepciones animistas. Tanto en las religiones populares como en las religiones inferiores, son los seres espirituales de segundo orden los que están en un primer plano.

poder remontarse, más allá de esas grandes religiones, hasta un sistema de ideas mucho más antiguo, hasta una religión verdaderamente primitiva, de la que se habrían derivado las otras.

Pero lo que contribuyó en mayor grado a suscitar estas ambiciones fue el descubrimiento de los Vedas. Con los Vedas, en efecto, se estaba en posesión de un texto cuya antigüedad se ha podido, sin duda, exagerar en el momento de su descubrimiento, pero que no deja de ser uno de los textos más antiguos de que dispongamos en una lengua indo-europea. Se estaba así en disposición para estudiar, con la metodología ordinaria de la filología, una literatura tanto o más vieja que la de Homero, una religión que se creía más primitiva que la de los antiguos Germanos. Un documento de tal valor estaba evidentemente llamado a proyectar una nueva luz sobre los albores religiosos de la humanidad, y con ello no podía ocurrir sino una renovación de la ciencia de las religiones.

La concepción a que, de este modo, se abocó estaba en consonancia con la situación de la ciencia y con la marcha general de las ideas que surgió a la luz al mismo tiempo en dos países diferentes. En 1856, Max Müller exponía los principios de esta teoría en sus *Oxford Essay*[2]. Tres años más tarde, aparecía el libro de Adalbert Kuhn sobre el *Origen del fuego y de la bebida divina* inspirado de manera sensible en la misma idea[3]. Una vez aparecida la idea, se expandió con gran rapidez en los medios científicos. Al nombre de Kuhn queda estrechamente ligado el de su cuñado Schwartz, cuyo libro sobre el *Origen de la Mitología*[4] siguió de cerca al precedente. Steinhal y toda la escuela alemana de la Voelkerpsychologie se ligan al mismo movimiento. En 1863, la teoría fue traida a Francia por Michel Bréal[5]. Encontró tan escasa resistencia que, según palabras de Gruppe[6], «se llegó a una situación en que, a excepción de algunos filólogos clásicos, extraños a los estudios védicos, todos los mitólogos tomaban como punto de partida de sus explicaciones los principios de Max Müller o de Kuhn»[7]. Interesa pues examinar en qué consisten estas teorías y cual es su valor.

Como nadie las ha presentado bajo forma más sistemática que Max Müller, tomaremos preferentemente de él los elementos de la exposición que va a seguir[8].

---

[2] En la parte titulada *Comparative Mythology* (p. 47 y ss). Ha aparecido una traducción francesa bajo el título *Essai de mythologie comparée*, París-Londres, 1859.

[3] *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859 (Ernst Kuhn ha hecho una nueva edición en 1886). Of. «Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch», en *Zeitschrift f. d. Phil.*, I, 1869, p. 89-169; «Entwickelungsstufen des Mythos», *Abbhandl. d. Berl. Akad*, 1873.

[4] *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.

[5] En su libro *Hercule et Cacus. Etude de mythologie comparée.* El *Essay de mythologie comparée* de Max Müller queda señalado como un obra «que marca una época nueva en la historia de la mitología» (p. 12).

[6] *Die Griechischen Kulte und Mythen*, I., p. 78.

[7] Entre los escritores que han adoptado esta concepción hay que contar a Renan. Ver sus *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

[8] Aparte de la *Comparative mythology*, los trabajos de Max Müller en que se exponen sus teorías generales sobre la religión son los siguientes: *Hibbert lectures* (1878), traducido al francés con este título: *Origine et dèveloppment de la religion.– Natural religion*, Londres, 1889.– *Physical religión*, Londres, 1898.– *Anthropological religion*, 1892.– *Theosophy or psychological religion*, 1893.– *Nouvelles études de mythologie*, Paris, f. Alcan, 1898.– Por razón de los lazos que unen las teorías mitológicas de Max Müller con su filosofía lingüística, se debe aproximar las obras precedentes a aquellos libros suyos consagrados al lenguaje o la lógica; de manera destacada *Lectures on the science of language*, traducido al francés con el título de *Nouvelles leçons sur la science du langage*, y *The science of thought*.

I

Hemos visto que el postulado sobreentendido del animismo consiste en que la religión, cuanto menos en su origen, no expresa ninguna realidad experimental. Max Müller parte del principio contrario. Para él, constituye un axioma que la religión se fundamenta en una experiencia en base a la que adquiere toda su autoridad. «Para que se le asigne a la religión el lugar que le corresponde en cuanto que elemento legítimo de nuestra conciencia, debe ésta, como todas nuestras otras experiencias, comenzar por una experiencia sensible[9]» Retomando por su cuenta el viejo adagio empírico *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, lo aplica a la religión y declara que nada puede haber en la fe que no estuviera anteriormente en los sentidos. He aquí pues, esta vez, una doctrina que parece a salvo de la grave objeción que antes hacíamos al animismo. Parece, en efecto, que, desde este punto de vista, la religión debe necesariamente aparecer, no como una especie de vago y confuso ensueño, sino como un sistema de ideas y prácticas bien arraigado en la realidad ¿Pero cuáles son las sensaciones generadoras del pensamiento religioso? Tal es el tema que el estudio de los Vedas debería ayudar a resolver. En éstos, los nombres asignados a los dioses son generalmente o nombres comunes, aun empleados como tales, o antiguos nombres comunes cuyo significado original es posible establecer. Pues bien, los unos y los otros designan los principales fenómenos de la naturaleza. Así *Agni* nombre de una de las principales divinidades de la India, en un principio no significaba otra cosa que el hecho material del fuego, tal como lo perciben los sentidos y sin ninguna adición mitológica. En los Vedas incluso es empleado aún en esta acepción; en cualquier caso, lo que demuestra suficientemente que esta significación era primitiva es el hecho de que se haya conservado en otras lenguas indo-europeas: el latín *ignis*, el lituano *ignis*, el antiguo eslavo *ogny*, son evidentemente parientes cercanos de Agni. Del mismo modo, el parentesco entre el sánscrito *Dyaus*, el *Zeus* griego, el *Jovis* latino y el *Zio* del alto alemán, es hoy en día incontestado. Prueba que estos diferentes nombres designan una sola e idéntica divinidad, que los distintos pueblos indo-europeos reconocían ya como tal antes de su superación. Pues bien, Dyaus significa cielo brillante. Estos y otros hechos parecidos tienden a demostrar que, entre estos pueblos, los cuerpos y las fuerzas de la naturaleza fueron los primeros objetos de los que se prendió el espíritu religioso: fueron las primeras cosas divinizadas. Dando un paso más en la vía de la generalización, Max Müller ha creido tener fundamentos para concluir que la evolución religiosa de la humanidad en general ha tenido el mismo punto de partida. La justificación de esta

---

[9] *Natural religion*, p. 114.

inferencia se basa casi exclusivamente en consideraciones de orden psicológico. Los espectáculos variados que la naturaleza ofrece al hombre le parecen reunir todas las condiciones necesarias para despertar inmediatamente en los espíritus la idea religiosa. En efecto, dice, «tras la primera mirada que los hombres lanzaron sobre el mundo, nada les pareció menos natural que la naturaleza. La naturaleza constituía para ellos la gran sorpresa, el gran terror; era un portento y un milagro permanentes. Tan sólo más tarde, cuando se descubrió su carácter constante, su invariabilidad, sus ciclos regulares, ciertos aspectos del portento dieron en llamarse naturales, en el sentido de ser previsibles, habituales, inteligibles... Pues bien, lo que dió el primer impulso al pensamiento y lenguaje religiosos fue ese vasto dominio abierto a los sentimientos de sorpresa y miedo, ese portento, ese milagro, esa inmensa esfera desconocida opuesta a lo que es conocido» [10]. Y, para hacer más claro su pensamiento, lo aplica a una fuerza natural que tiene una gran importancia en la religión védica, el fuego. «Intentad, nos dice, dejaros transportar espiritualmente hasta ese estadio de la vida primitiva en que, con toda necesidad, hay que situar el origen e incluso las primeras fases de la religión de la naturaleza; podreis fácilmente haceros idea de la impresión que tuvo que hacerle al espíritu humano la primera aparición del fuego. Con independencia de cuál fuera la manera en que se manifestara en los orígenes, ya fuera que viniera del rayo, o ya fuera que lo hubiera obtenido frotando dos ramas de árbol la una contra la otra, o aun que se hubiera desprendido de unas piedras en forma de chispas, en cualquier caso se trataba de algo que se movía, que avanzaba, de lo que hacía falta prevenirse, que llevaba consigo la destrucción, pero que, al mismo tiempo, hacía posible la vida durante el invierno, protegía durante la noche, servía a la vez de arma defensiva y ofensiva. Gracias a él, el hombre dejó de devorar cruda la carne y se convirtió en consumidor de alimentos cocidos. Aun es más, por medio del fuego se trabajaron, más tarde, los metales, se fabricaron instrumentos y armas; se convirtió así en un factor indispensable para cualquier progreso técnico y artístico. ¿Qué seríamos nosotros, incluso ahora, sin fuego?» [11]. El hombre, dice el mismo autor en otra obra, no puede entrar en relaciones con la naturaleza sin darse cuenta de su inmensidad, de su infinitud. La naturaleza le desborda por todos los lados. Más allá de los espacios que percibe, existen otros que se extienden sin término; cada uno de los momentos del tiempo es precedido y seguido por un tiempo al que no cabe asignar ningún límite; el curso de agua que corre manifiesta una fuerza infinita, pues nada lo acaba [12]. No hay aspecto de la naturaleza que no sea apto para despertar en nosotros esa sensación abrumadora de un infinito que nos envuelve y domina [13]. Pues bien, las religiones se derivarían de tal sensación [14].

[10] *Physical religion*, p. 119-120.
[11] *Physical religión*, p. 121; confrontar p. 304.
[12] *Natural religion*, p. 121 y ss., p. 149-155.
[13] «The overwhelming pressure of the infinite» (ibid. p. 138).
[14] Ibid. p. 195-196.

Con todo, aquéllas no estaban más que en embrión [15]. La religión tan sólo se constituye verdaderamente cuando estas fuerzas naturales han dejado de representarse bajo una forma abstracta. Es necesario que se transformen en agentes personales, en seres vivientes y pensantes, en potencias espirituales, en dioses; pues el culto se dirige generalmente a seres de este tipo. Se ha visto que el animismo se vió obligado a plantearse el tema en cuestión y su tipo de solución: había en el hombre una especie de incapacidad constitutiva para distinguir lo animado de lo inanimado y una tendencia irresistible a concebir lo segundo bajo la forma de lo primero. Max Müller rechaza esta solución [16]. Según él, esa metamorfosis la habría operado el lenguaje en base al poder que ejerce sobre el pensamiento.

Es fácil de explicar que los hombres, intrigados por estas fuerzas maravillosas de las que saben que dependen, se hayan visto incitados a reflexionar sobre ellas, que se hayan preguntado en qué consisten y hayan hecho esfuerzos por sustituir la oscura sensación que, en un principio, les producen por una conceptuación más definida. Pero, dice justamente nuestro autor [17], la idea, el concepto son imposibles sin la palabra. El lenguaje no es tan sólo el revestimiento exterior del pensamiento; es su armazón interno. No se limita a traducirlo hacia afuera una vez que el pensamiento ya está formado; sirve para conformarlo. No obstante, tiene una naturaleza propia y, por consiguiente, leyes propias que no son las del pensamiento. Puesto que contribuye a elaborarlo, no puede dejar de hacerle violencia en alguna medida y de deformarlo. Se trataría de una deformación de este tipo la que habría configurado el carácter singular de las representaciones religiosas.

En efecto, pensar consiste en ordenar nuestras ideas, por consiguiente, en clasificar. Pensar el fuego, por ejemplo, consiste en situarlo en tal o cual categoría de cosas, de manera que se pueda decir que es esto o lo otro, esto y no lo otro. Pero, por otro lado, clasificar consiste en nombrar: pues una idea general carece de existencia y realidad fuera de la palabra, en y por la que se expresa, y que constituye, por sí misma, su individualidad. Asimismo la lengua de un pueblo tiene siempre una influencia sobre el modo en que se clasifican espiritualmente y, por consiguiente, se piensan las cosas nuevas que aprende a conocer; pues éstas se ven obligadas a adaptarse a marcos preexistentes. Por esta razón, la lengua que hablaban los hombres, cuando se propusieron construir una representación elaborada del universo, puso su marca sobre el sistema de ideas que quedó imborrablemente marcado desde su nacimiento.

No carecemos de relaciones con esta lengua, por lo menos en lo que respecta a los pueblos indoeuropeos. Aunque lejana en el tiempo, permanece en nuestras lenguas actuales a modo de recuerdos, que nos permiten hacernos idea de lo que fue en un tiempo: tales son las raices. Estas palabras-fuente, de las que se derivan los otros vocablos que

[15] MAX MÜLLER llega a decir que, mientras el pensamiento no ha superado esta fase, no tiene más que pocas de las características que hoy en día atribuimos a la religión (*Physical religion*, p. 120).
[16] *Physical religion*, p. 128.
[17] Ver *The science of thought*, p. 30.

empleamos y que se encuentran en la base de todas las lenguas indoeuropeas, son consideradas por Max Müller como otros tantos ecos de la lengua que hablaban los pueblos correspondientes antes de que se separaran, es decir, en el momento en que se constituyó esta religión de la naturaleza que se trata precisamente de explicar. Pues bien, las raices lingüísticas presentan dos características notables que, sin duda, todavía no se han observado bien más que en este grupo particular de lenguas, pero que nuestro autor cree igualmente verificables en el seno de otras familias lingüísticas [18].

En primer lugar, las raices son típicas; es decir, no expresan cosas particulares, individualidades, sino tipos e incluso tipos de una extrema generalidad. Representan los temas más generales del pensamiento; en ellas se encuentran, como fijadas y cristalizadas, esas categorías fundamentales del espíritu que, en todo momento de la historia, dominan el conjunto de la vida mental y que los filósofos, en múltiples ocasiones, han intentando sistematizar [19].

En segundo lugar, los tipos a los que corresponden son tipos de acción, no de objetos. Traducen las maneras más generales de actuar observables entre los seres vivos y, de manera más especial, entre los hombres: se trata de las acciones de golpear, impulsar, frotar, atar, levantar, apretar, subir, descender, andar, etc. En otros términos, el hombre ha abstraido y asignado un nombre a sus principales modos de acción antes de abstraer y nombrar a los fenómenos de la naturaleza [20].

Gracias a su extrema generalidad, estas palabras podían extenderse a todo tipo de objetos a los que, en un principio, no se referían; por demás, es esta extrema flexibilidad la que les ha permitido originar las múltiples palabras que se derivan de ellas. Así pues, cuando el hombre, volviéndose hacia las cosas, se puso a nombrarlas con la finalidad de poder pensarlas, les aplicó estos vocablos, aun cuando no se hubieran elaborado pensando en ellas. Sólo que, en razón de su origen, estos vocablos no podían designar a las diferentes fuerzas de la naturaleza más que en base a aquellas de sus manifestaciones que más se asemejan a las acciones humanas: el rayo fue llamado *algo* que horada el suelo al caer o que propaga el incendio, el viento *algo* que gime o que sopla, el sol *algo* que lanza flechas doradas a través del espacio, el río *algo* que corre, etc. Pero, por el hecho de que, de este modo, los fenómenos naturales se encontraban asimilados a los actos humanos, ese algo del que se predicaban los actos fue necesariamente concebido bajo la forma de un agente personal, más o menos semejante al hombre. No se trataba más que de una metáfora, pero que fue tomada literalmente; el error se hacía inevitable ya que la ciencia, la única que podía disipar la ilusión, no existía todavía. En una palabra, por el hecho de que el lenguaje estaba compuesto por elementos humanos, que traducían estados humanos, era imposible su aplicación a la naturaleza sin trasfigu-

[18] *Natural religion*, p. 393 y ss.

[19] *Physical religión*, p. 133; *The science of thought*, p. 219; *Nouvelles leçons sur la science du langage*, T. II. p. 1 y ss.

[20] *The science of thought*, p. 272.

rarla [21]. Incluso hoy en día, asegura Bréal, el lenguaje nos obliga, en una cierta medida, a representarnos las cosas bajo este ángulo. «No expresamos una idea, incluso cuando designa una simple cualidad, sin asignarle un género, es decir, un sexo; no podemos hablar de un objeto, se lo considere o no de un modo general, sin determinarlo por medio de un artículo; se concibe todo sujeto de una frase como un ser agente, toda idea como una acción, y cada acto, sea transitorio o permanente, queda limitado en su duración por el tiempo en que le ponemos el verbo [22]». A no dudar, nuestra cultura científica nos permite enmendar los errores provocados de esta manera por el lenguaje; mas la influencia de la palabra debió ser todopoderosa cuando nada le hacía contrapeso. El lenguaje sobreañadió pues al mundo natural, tal como se presenta a los sentidos, un mundo nuevo, compuesto únicamente de seres espirituales que él había creado de arriba abajo y que, a partir de entonces, fueron considerados como las causas determinantes de los fenómenos físicos.

Además, su acción no se paró allí. Una vez forjadas las palabras para designar esas personalidades que la imaginación popular había puesto por detrás de las cosas, se empezó a reflexionar sobre esas mismas palabras: planteaban éstas todo tipo de enigmas y se inventó los mitos para resolverlos. Se daba el caso de que un mismo objeto recibía una pluralidad de nombres, correspondientes a la pluralidad de aspectos en los que se muestra en la experiencia; y así hay más de veinte palabras en los Vedas para designar el cielo. Por el hecho de que estos nombres eran diferentes, se creía que correspondían a otras tantas personalidades distintas. Pero al mismo tiempo, se percibía claramente que estas personalidades tenían un aire de parentesco. Para dar cuenta del fenómeno, se imaginó que formaban una sola familia; se les inventó una genealogía, un estado civil, una historia. En otros casos, ocurría que un mismo término designaba cosas diferentes: para explicar estas homonimias, se admitió que las cosas correspondientes eran transformaciones de las unas en las otras, y se forjó nuevas ficciones para hacer inteligibles estas metamorfosis. O aún más, una palabra que había dejado de comprenderse dió origen a fábulas destinadas a darle un sentido. La obra creadora del lenguaje prosiguió pues hacia construcciones cada vez más complejas y, a medida que la mitología elaboraba para cada dios una biografía progresivamente extensa y completa, las personalidades divinas, al principio confundidas con las cosas, acabaron por diferenciarse de ellas y de determinarse. He aquí pues el modo en que se habría constituido la noción de divinidad. Por lo que se refiere a la religión de los ancestros, ésta no sería más que un reflejo de la anterior [23]. La noción de alma se habría formado en principio por razones análogas en parte a las que daba Tylor, sólo que, según Max Müller, se habría destinado a dar cuenta de la muerte, y no del sueño [24]. Después, bajo

[21] *The science of thought*, I, p. 327; *Physical religion*, p. 125 y ss.

[22] *Mélanges de mythologie et de liguistique*, p. 8.

[23] *Anthropological religion*, p. 128-130.

[24] Por demás, la explicación no tiene el mismo valor que la de TYLOR. Según MAX MULLER, el hombre no habría podido admitir que la vida cesara con la muerte; por lo que habría llegado a la conclusión de que en él existen dos seres, de los cuales uno sobrevive al cuerpo. No aparece

la influencia de diversas circunstancias[25], en parte accidentales, las almas de los hombres, una vez separadas del cuerpo, habrían sido atraidas poco a poco hacia el círculo de los seres divinos y habrían así acabado por ser también divinizadas.

Pero este nuevo culto no sería más que un producto de formación secundaria. Es esto lo que demuestra, por demás, el hecho de que los hombres divinizados hayan sido generalmente dioses imperfectos, semi-dioses, que de siempre los pueblos han sabido distinguir de las divinidades propiamente dichas[26].

II

Esta doctrina descansa, en parte, en una serie de postulados lingüísticos que han sido y son todavía muy discutidos. Se ha puesto en duda la exactitud de muchas de las concordancias que Max Müller creía observar entre los nombres que designan a los dioses en las diferentes lenguas europeas. Se ha puesto sobre todo en duda la interpretación que él ha dado. El fenómeno: se ha puesto en cuestión si esos nombres, lejos de ser indicio de una religión muy primitiva, no serán más bien el producto tardío, ya sea de préstamos directos, ya de confluencias naturales[27]. Por otro lado, ya no se admite hoy en día que las raices lingüísticas existieran en estado de aislamiento, en calidad de realidades autónomas, ni que, por consiguiente, permitan la reconstrucción, incluso hipotética, de la lengua primitiva de los pueblos indo-europeos[28]. Por último, las investigaciones recientes tenderían a probar que las divinidades védicas no tenían en su totalidad ese carácter naturalista que les asignan Max Müller y su escuela[29]. Pero dejaremos de lado estas cuestiones, cuyo examen supone una competencia muy especializada de lingüista, para ceñirnos a los principios generales del sistema. Por demás, es importante no confundir demasiado estrechamente la idea naturalista con estos postulados controvertidos, pues la idea es admitida por numerosos estudiosos para los que el lenguaje no tiene el papel preponderante que le atribuye Max Müller.

Todo el mundo admitirá sin dificultad que el hombre está interesado en conocer el mundo que le rodea y que, por consiguiente, haya reflexionado

ninguna evidencia sobre las razones para creer que la vida continúa cuando el cuerpo está en plena descomposición.

[25] Para más detalles ver *Anthropological Religion*, p. 351 y ss.

[26] *Anthropological Religion*, p. 130.– Lo que no impide a MAX MÜLLER ver en el cristianismo el apogeo de todo este desarrollo. La religión de los ancestros, dice, supone que el hombre participa en la divinidad. Pues bien, ¿no es esta la idea que fundamenta la enseñanza de Cristo? (ibid., p. 378 y ss.). Es inútil insistir en lo extraño que resulta una concepción que convierte al cristianismo en el colofón del culto de los manes.

[27] Ver sobre este punto la crítica a que GRUPPE somete las hipótesis de MAX MÜLLER en sus *Griechische Kulte und Mythen*, p. 79-184.

[28] Ver MEILLET, *Introduction á l'étude comparative des langues indo-européennes*, 2ª ed., p. 119.

[29] OLDENBERG, *La religion du Veda*, p. 59 y ss.; MEILLET, «Le dieu iranien Mithra», en *Journal Asiatique*, X, nº 1, julio-agosto 1907, p. 143 y ss.

desde pronto sobre él. El concurso de las cosas con las que estaba de modo inmediato en contacto le era demasiado necesario como para que no hubiera intentado escrutar su naturaleza. Pero si, tal como pretende el naturalismo, el pensamiento religioso ha nacido de esas reflexiones, es entonces inexplicable que el tal pensamiento haya podido sobrevivir a sus primeros intentos, y se hace ininteligible la persistencia con la que la religión se ha mantenido. En efecto, si tenemos necesidad de conocer las cosas es para actuar de una manera que le sea apropiada. Ahora bien, la representación que la religión nos da del universo, sobre todo en los orígenes, está demasiado rudimentariamente confeccionada como para haber podido suscitar prácticas temporales útiles. Las cosas no son en absoluto seres vivientes y pensantes, conciencias, personalidades, como aquellas a las que la imaginación religiosa ha puesto como agentes de los fenómenos cósmicos. No es pues concibiéndolas bajo esta forma y tratándolas en congruencia con esta concepción el mejor modo en que el hombre podía someterlas a sus fines. No es dirigiéndoles plegarias, celebrando en su honor fiestas o sacrificios, imponiéndose ayunos y privaciones, el método de poder impedir que le dañaran u obligarlas a que se sometieran a sus designios. Tales procedimientos no podían tener éxito más que muy excepcionalmente y, por decirlo así, milagrosamente. Así pues, si la razón de ser de la religión radicaba en darnos una representación del mundo que nos guiara en nuestras relaciones con él, la religión no estaba en situación de cumplir su función y los pueblos no habrían tardado en darse cuenta de ello: los fracasos, infinitamente más frecuentes que los éxitos, les habrían advertido bien pronto de que estaban en una vía equivocada, y la religión, quebrantada constantemente por estas refutaciones reiteradas, no habría podido durar.

Sin duda, algunas veces acontece que un error se perpetúa históricamente; pero, a menos que se dé un concurso de circunstancias absolutamente excepcionales, no puede mantenerse en esa manera a no ser que demuestre ser *prácticamente verdadero*, es decir, en caso de que aun sin darnos una noción teóricamente exacta sobre las cosas a las que se refiere, exprese bastante correctamente el modo en que éstas nos afectan sea para bien o para mal. En estas condiciones, en efecto, las acciones que determina tienen todas las posibilidades de ser, al menos a grandes rasgos, las convenientes y, por consiguiente, queda explicado el que tal error haya podido resistir a la prueba de los hechos[30]. Pero un error y, sobre todo, un sistema organizado de errores que no acarrean y no pueden acarrear más que desmentidos en términos prácticos carece de viabilidad. Pues bien, ¿qué tienen en común los ritos por medio de los cuales el fiel intenta actuar sobre la naturaleza y los procedimientos de los que las ciencias nos han enseñado a servirnos, y que, lo sabemos ahora, son los únicos eficaces? Si se cifraba en eso lo que los hombres pedían de la religión, no se puede comprender cómo ésta ha podido mantenerse, a menos que haya habido hábiles artífices que les hayan impedido reconocer que no les ofrecía lo que

[30] Muchos refranes se encuentran en este caso.

esperaban de ella. Habría pues que volver, una vez más, a las explicaciones simplistas del siglo XVIII [31].

Así pues, sólo en apariencias el naturalismo escapa a la objeción que anteriormente dirigíamos al animismo. El también convierte a la religión en un sistema de imágenes alucinatorias puesto que la reduce a no ser más que una inmensa metáfora sin valor objetivo. Le asigna, sin duda, un punto de partida en la realidad, a saber, en las sensaciones que nos provocan los fenómenos de la naturaleza; pero, por la acción dominante del lenguaje, esta sensación se transforma en concepciones extravagantes. El pensamiento religioso no entra en contacto con la realidad más que para recubrirla lo más pronto posible con un velo tupido que deforma sus verdaderas formas: este velo lo constituye el tejido de creencias fabulosas que urde la mitología. El creyente vive pues, igual que el delirante, en un medio poblado de seres y cosas que tan sólo tienen una existencia verbal. Se trata, por demás, de lo que reconoce el mismo Max Müller, ya que éste ve en los mitos el producto de una enfermedad del pensamiento. En un principio, los había atribuido a una enfermedad del lenguaje; pero como, según él, lenguaje y pensamiento son inseparables, lo que es verdadero de lo uno es verdadero de lo otro. «En el punto en que, nos dice, he intentado caracterizar brevemente la mitología en su naturaleza íntima, la he llamado enfermedad del lenguaje más que enfermedad del pensamiento. Pero a partir de todo lo que había expuesto, en mi libro sobre *La ciencia del pensamiento*, sobre la inseparabilidad del pensamiento y el lenguaje y por consiguiente de la absoluta identidad entre una enfermedad del lenguaje y una enfermedad del pensamiento parece que ya no pudiera haber ningún equívoco... Representarse al dios supremo como culpable de todos los crímenes, engañado por los hombres, malquistado con su mujer y pegando a sus hijos, es seguramente un síntoma de condición anormal o enfermedad del pensamiento, digámoslo más exactamente, de locura bien caracterizada» [32]. Y el argumento no vale tan sólo contra Max Müller y su teoría, sino contra el principio mismo del naturalismo, con independencia del modo en que se aplique. Por encima de lo que se haga, si la religión tiene

[31] Es cierto que el argumento no afecta a los que ven en la religión una técnica (de manera particular una higiene), cuyas reglas, aunque sancionadas por seres imaginarios, no dejan por ello de estar bien fundamentadas. Pero no nos pararemos a discutir una concepción tan insostenible, y que, de hecho, no ha sido defendida de manera sistemática por estudiosos que estén un poco al corriente de la historia de las religiones. Es difícil de evidenciar en qué sentido las prácticas terribles de la iniciación coadyuvan a una salud que ponen en compromiso; en qué sentido las interdicciones alimenticias, que se dirigen muy generalmente a animales perfectamente sanos, resultan higiénicas; de qué modo los sacrificios, que tenían lugar cuando se construía una casa, la hacían más sólida, etc. Sin duda, existen preceptos religiosos que tienen, al mismo tiempo, una utilidad técnica; pero se pierden en la masa de los otros e incluso, muy frecuentemente, los servicios que rinden no carecen de contrapesos. Si bien es cierto que hay una profilaxis religiosa, también lo es la existencia de una suciedad religiosa que deriva de los mismos principios. Es prácticamente útil la regla que manda alejar al muerto del emplazamiento de la tribu porque en él se asienta un espíritu temido. Pero la misma creencia determina que los familiares se unten con los líquidos que resultan del cuerpo en putrefacción, porque se supone que tienen virtudes excepcionales.– Bajo el punto de vista técnico la magia ha rendido más servicios que la religión.

[32] *Etudes de mythologie comparée*, p. 51-52.

por principal objeto la expresión de las fuerzas de la naturaleza es imposible ver en ella más que un sistema de ficciones decepcionantes cuya supervivencia es incomprensible.

Es verdad que Max Müller ha creído escapar a esta objeción, de cuya gravedad era consciente, distinguiendo radicalmente la mitología de la religión y situando a la primera por fuera de la segunda. Reclama el derecho a reservar exclusivamente el nombre de religión para las creencias que son conformes a las prescripciones de la sana moral y a las enseñanzas de una teología racional. Los mitos, por el contrario, serían desarrollos parasitarios que, bajo la influencia de la lengua, habrían llegado a incorporarse a esas representaciones fundamentales, desnaturalizándolas. Así, la creencia en Zeus habría sido de tipo religioso en la medida en que los griegos veían en Zeus el Dios supremo, padre de la humanidad, protector de las leyes, sancionador de los crímenes, etc.; pero todo lo que concierne a la biografía de Zeus, sus bodas, sus aventuras, no sería más que mitología [33].

Pero la distinción es arbitraria. Sin duda, la mitología interesa a la estética igual que a la ciencia de las religiones, pero no por eso deja de ser uno de los elementos fundamentales de la vida religiosa. Si se sustrae el mito de la religión, habrá que retirar del mismo modo el rito; pues los ritos se dirigen lo más generalmente a personalidades definidas que tienen un nombre, un carácter, atribuciones determinadas, una historia, y varían en relación a cómo se conciben esas personalidades. El culto que se rinde a la divinidad depende de la fisonomía que se le atribuye: y es el mito el que fija esta fisonomía. Con mucha frecuencia incluso, el rito no es más que el mito puesto en acción; la comunión cristiana es inseparable del mito pascual que le confiere todo su sentido. Así pues, si toda la mitología es el producto de una especie de delirio verbal, el problema que sucitábamos sigue en pie: la existencia y sobre todo la persistencia del culto se hacen inexplicables. No se comprende cómo, durante siglos, los hombres han podido continuar haciendo gestos sin objeto. Además, no se trata de que los mitos determinen tan sólo los rasgos particulares de las figuras divinas; la misma idea de que hay dioses, seres espirituales, con patronazgo sobre las distintas esferas de la naturaleza, con independencia de cómo se los represente, es una idea esencialmente mítica [34]. Ahora bien, si se suprime de las religiones del pasado todo aquello que se refiere a la noción de unos dioses concebidos como agentes cósmicos, ¿qué es lo que queda? ¿La idea de una divinidad en sí, de una potencia trascendente de la que el hombre depende y en la que se apoya? Pero esto es una concepción filosófica y abstracta que jamás se ha concretado en ninguna religión histórica; carece

[33] Ver *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147, y *Physical religion*, p. 276 y s. En el mismo sentido, BRÉAL, *Mélanges*, etc., p. 6: «Para introducir en este tema del origen de la mitología la claridad necesaria, hay que distinguir con cuidado a los *dioses*, que son producto inmediato de la inteligencia humana, de las *fábulas* que no son más que su producto indirecto e involuntario».

[34] Es lo que reconoce MAX MÜLLER. Ver Physical religion, p. 132, y Mythologie comparée, p. 58; «Los dioses dice son *nómica* y no *númina*, nombres sin ser y no seres sin nombre».

de interés para la ciencia de las religiones[35]. Guardémonos de distinguir entre las religiones, de conservar unas porque nos parecen sanas y justas, de repudiar otras como indignas de llevar el nombre de religión por el hecho de que nos ofenden y desconciertan. Todos los mitos, incluso los que nos parecen más irrazonables, han sido objetos de fe[36]. El hombre ha creido en ellos en no menor cuantía que en sus propias sensaciones; ha reglamentado con acuerdo a ellos su conducta. Es pues imposible que, a pesar de las apariencias, carezcan de fundamento objetivo. Con todo, se dirá que, cualquiera que sea el modo en que se explique las religiones, queda claro que se han equivocado sobre la verdadera naturaleza de las cosas: las ciencias lo prueban. Los métodos de actuación que aconsejaban o prescribían al hombre no podían tener, más que raramente, efectos útiles: no es por medio de lustraciones como se curan las enfermedades, ni es por medio de sacrificios o de cánticos como se hace crecer la mies. Así la objeción que hemos hecho al naturalismo parece aplicable a todos los sistemas de explicación posibles.

No obstante existen explicaciones que eluden esta objeción. Supongamos que la religión responde a una necesidad completamente diferente de la de adaptarnos a las cosas sensibles: no se pondrá en peligro de debilitamiento por el solo hecho de que no satisfaga, o satisfaga mal, esta necesidad. Si la fe religiosa no ha nacido para poner al hombre en armonía con el mundo material, los errores que le ha podido hacer cometer en su lucha con el mundo no le afecta en sus raices, porque se alimenta en raices diferentes. Si no se trata de que se haya llegado a creer por estas razones, se puede continuar creyendo aun cuando estas razones son contradichas por los hechos. Es concebible incluso que la fe haya podido ser lo bastante fuerte como para no sólo soportar estas contradicciones, sino también para negarlas e impedir que el creyente perciba su alcance; lo que tenía como efecto hacerlas inofensivas para la religión. Cuando el sentimiento religioso es vivo, no admite que la religión sea culpable y sugiere facilmente explicaciones que la absuelven: si el rito no produce los resultados esperados, se imputa el fracaso, ya sea a algún error en la ejecución ya sea a la intervención de una divinidad contraria. Pero para esto, es necesario que las ideas religiosas no se originen en un sentimiento

[35] Es verdad que MAX MÜLLER sostiene que para los griegos, «Zeus era, y continuó siendo, a pesar de todos los oscurecimientos mitológicos, el nombre de la Divinidad suprema». (*Science du langage*, II, p. 173). No discutiremos este aserto, históricamente muy contestable; pero, en todo caso, este concepto de Zeus no ha podido constituir más que un simple resplandor en medio de todas las otras creencias religiosas de los griegos.

Además, en una obra posterior, MAX MÜLLER llega a sostener que incluso la nocion de dios en general es el producto de un proceso completamente verbal y, por consiguiente, una elaboración mitológica (*Phisical religión* p. 138).

[36] Queda fuera de duda que, más allá de los mitos propiamente dichos, ha habido siempre fábulas en las que no se creía o en las que, por lo menos, no se creía de la misma manera y hasta el mismo grado, y que, por esta razón, carecían de carácter religioso. La línea de demarcación entre los cuentos y los mitos es ciertamente flotante y difícil de determinar. Pero ésta no es una razón para hacer de todos los mitos cuentos, por lo mismo que no se nos ocurre hacer de todos los cuentos mitos. Hay al menos una característica que, en numerosos casos, basta para identificar el mito religioso: se trata de su relación con el culto.

maltratado por estas experiencias decepcionantes; pues, en tal caso, ¿dónde podría originarse su fuerza de resistencia?

III

Pero además, incluso aun cuando los hombres a pesar de todos los desengaños, hubieran tenido razones realmente para obstinarse en expresar en base a símbolos religiosos los fenómenos cósmicos, todavía haría falta que estos últimos tuvieran una naturaleza capaz de sugerir esta interpretación. Ahora bien, ¿de dónde les vendría esta propiedad?. Una vez más, nos encontramos en presencia de uno de estos postulados a los que no se los considera evidentes más que por el hecho de que no se los analiza críticamente. Se presenta como un axioma el que en el funcionamiento natural de las fuerzas físicas existe todo lo necesario como para despertar en nosotros la idea de lo sacro; pero cuando se examina, de cerca las, por demás, sumarias pruebas que se aducen para fundamentar esta proposición, se constata que, en realidad, se reduce a un prejuicio.

Se habla del estupor que los hombres debían sentir según iban descubriendo el mundo. Pero, en primer lugar, lo característico de la vida de la naturaleza es su regularidad, que llega a ser monotonía. Todas las mañanas el Sol se eleva por el horizonte, todas las tardes se oculta tras él; todos los meses la Luna ejecuta el mismo ciclo; el río fluye de manera ininterrumpida por su cauce; las mismas estaciones del año despiertan periódicamente unas mismas sensaciones. Sin duda, sucede, aquí o allá, algún acontecimiento imprevisto: un eclipse de Sol, la desaparición de la Luna detrás de las nubes, un desbordamiento del río, etc. Pero estas perturbaciones pasajeras no pueden dar lugar más que a impresiones igualmente pasajeras, cuyo recuerdo se borra con el paso del tiempo; no podrían pues servir de base a esos sistemas estables y permanentes de ideas y prácticas que constituyen una religión. El curso de la naturaleza es normalmente uniforme y la uniformidad no podría provocar fuertes emociones. Representarse al salvaje todo lleno de admiración ante los prodigios de la naturaleza no es más que desplazar hacia los inicios de la historia sentimientos mucho más recientes. El salvaje está demasiado acostumbrado a ellos como para que quede fuertemente impresionado. Es menester cultura y reflexión para sacudir ese yugo del hábito y descubrir todo lo maravilloso que hay incluso en tal regularidad. Además, tal como hemos precisado anteriormente[37], no es suficiente con que admiremos un objeto para que nos parezca sagrado, es decir, para que quede marcado por la característica de que todo contacto directo con él parezca un sacrilegio o una profanación. Confundirlo con toda impresión de sorpresa admirativa, es desconocer lo específico en el sentimiento religioso. Pero se sostiene que, aun cuando faltara la admiración, existe una impresión que el hombre no puede dejar de sentir en presencia de la naturaleza. No puede relacionarse con ella sin darse cuenta de que le desborda y supera. La inmensidad

[37] Ver más arriba pág. 27.

de la naturaleza anonada al hombre. La sensación de un espacio infinito que le rodea, de un tiempo infinito que precedió y ha de suceder al instante presente, de fuerzas infinitamente superiores a aquéllas de las que dispone no puede por menos, parece, que despertar en el hombre la idea de que existe, fuera de él, un poder infinito del que depende. Pues bien, esta idea forma parte, como elemento esencial, de nuestra concepción de lo divino.

Pero recordemos el problema de que estamos tratando. Se trata de saber cómo ha podido el hombre llegar a pensar que en la realidad hay dos categorías de cosas radicalmente heterogéneas e incomparables entre sí. ¿De qué manera podría el espectáculo de la naturaleza darnos idea de esta dualidad?. La naturaleza es, en todo momento y lugar, igual a sí misma. Importa poco que se extienda hacia el infinito: más allá del último punto al que puede llegar mi vista no difiere de como es en mis proximidades. El espacio que concibo más allá del horizonte sigue siendo espacio, idéntico al que veo. Ese tiempo que fluye sin término consta de momentos idénticos a los que he vivido. La extensión, como la duración, se repite indefinidamente; si aquellas porciones de las que he tenido experiencia carecen, en sí mismas, de sacralidad, ¿cómo podrían tenerla las otras?. El hecho de que no pueda percibirlas directamente no basta para trasformarlas[38]. Un mundo de cosas profanas puede muy bien ser ilimitado; pero sigue siendo un mundo profano. ¿Se dice que las fuerzas físicas con las que nos relacionamos están por encima de las nuestras? Con todo, las fuerzas sagradas no se distinguen de las profanas tan sólo por su gran intensidad: se distinguen por ser diferentes; tienen cualidades especiales de las que carecen las segundas. Por el contrario, todas las fuerzas que se hacen manifiestas en el universo tienen la misma naturaleza, tanto las que residen en nosotros como las que residen fuera de nosotros. Sobre todo, no existe ninguna razón que haya podido permitir asignar a unas una especie de dignidad eminente en relación a las otras. Si pues la religión ha nacido realmente de la necesidad de asignar una causa a los fenómenos físicos, las fuerzas imaginadas para este cometido no serían más sagradas que las que concibe el científico actual para dar cuenta de los mismos hechos[39]. Esto es tanto como decir que no habría habido seres sagrados ni, consiguientemente, religión.

[38] Hay, por demás, en el lenguaje de MAX MÜLLER verdaderos abusos lingüísticos. La experiencia sensible, dice, implica, al menos en ciertos casos, «que más allá de lo conocido hay algo *desconocido, algo para lo que pido el permiso de llamarlo infinito*». (*Natural religion*, p. 195. cf. p. 218). Lo desconocido no es necesariamente lo infinito, por lo mismo que lo infinito no es necesariamente lo desconocido si éste es, en todos sus puntos, idéntico a sí mismo y, por consiguiente, a aquello de lo que tenemos conocimiento. Habría que probar que lo que percibimos difiere en su naturaleza de aquello que no percibimos.

[39] Tal reconoce involuntariamente MAX MÜLLER en ciertas ocasiones. Confiesa encontrar poca diferencia entre la noción de Agni, el dios del fuego, y la noción de Eter, en base a la cual el físico moderno explica la luz y el calor (*Physical religion*, p. 126-127). Más tarde, liga la noción de divinidad con la de agency (p. 138) o de causalidad que no tiene nada de natural y profano. El hecho de que la religión represente las causas así imaginadas bajo la forma de agentes personales no basta para explicar que aquellas tengan un carácter sagrado. Un agente personalizado puede ser profano y, por demás, muchas fuerzas religiosas son esencialmente impersonales.

Además, suponiendo que incluso esta sensación de "anonadamiento" haya provocado realmente la idea religiosa, no podría por sí producir tal efecto en el primitivo, pues éste carece de esta sensación. No tiene en absoluto conciencia de que las fuerzas cósmicas sean hasta tal punto superiores a las suyas. Por el hecho de que todavía no ha aparecido la ciencia, en base a la cual ha de aprender a ser modesto, se atribuye un poder sobre las cosas del que carece, pero cuya ilusión le basta para impedirle que se sienta dominado por ellas. Tal como hemos dicho ya, cree poder imponer su ley sobre los elementos, desencadenar el viento, obligar a que llueva, parar el Sol con un gesto, etc[40]. La misma religión contribuye a darle estas seguridades, pues se supone que ella le arma de extensos poderes sobre la naturaleza. Los ritos son, en parte, medios destinados a permitir que el hombre imponga su voluntad sobre el mundo. Las religiones pues, lejos de engendradas por el sentimiento de pequeñez del hombre frente al universo, se inspiran más bien en el sentimiento contrario. Incluso las más elevadas e idealistas tienen por efecto darle seguridad en su lucha contra las cosas: enseñan que la fe, por sí misma, es capaz de mover montañas, es decir, de dominar las fuerzas de la naturaleza. ¿Cómo podrían infundir esta confianza si se originaran en una sensación de debilidad e impotencia?.

Por demás, si fuera cierto que las fuerzas de la naturaleza se hubieran sacralizado en razón de sus formas imponentes o de la fuerza que manifiestan, se debería entonces constatar que el Sol, la Luna, el cielo, las montañas, el mar, los vientos, en una palabra, las grandes fuerzas cósmicas, fueron las primeras en ser elevadas a esta dignidad, pues no existen otras mejor capacitadas para herir la sensibilidad y la imaginación. Ahora bien, de hecho, no han sido divinizadas más que tardíamente. Los primeros seres a los que se ha rendido un culto –y se probará esto en los capítulos siguientes– son humildes vegetales o animales, en relación a los cuales el hombre se encontraba, por lo menos, en pie de igualdad: se trata del pato, la liebre, el canguro, el lagarto, la oruga, la rana, etc. Sus cualidades objetivas no podrían evidentemente originar los sentimientos religiosos que han inspirado.

[40] Más tarde veremos, al hablar de los ritos y de la fe en su eficacia, cómo se explican estas ilusiones (ver libro II, cap. II).

CAPITULO IV

EL TOTEMISMO COMO RELIGION ELEMENTAL

HISTORIA DEL TEMA.– METODO PARA ABORDARLA.

Aunque opuestos, por lo que parece, en sus conclusiones, los dos sistemas que hemos estudiado concuerdan, no obstante, en un punto esencial: encaran el problema en términos idénticos. En efecto, ambos intentan construir la noción de lo divino a partir de las sensaciones que suscitan en nosotros ciertos fenomenos naturales, ya sean físicos o biológicos. Para los animistas es el sueño, para los naturalistas son ciertas manifestaciones cósmicas las que habrían constituído el punto de partida de la evolución religiosa. Pero para los unos y los otros existe el acuerdo de que sería menester ir a buscar el germen de la gran oposición que separa lo sagrado de lo profano en la naturaleza, sea del hombre o del universo.

Pero una tal empresa resulta imposible: supone una verdadera creación *nihilo*. Un hecho de la experiencia común no puede suscitarnos la idea de algo que tiene por característica el estar por fuera del mundo de la experiencia común. El hombre, tal como se muestra a sí mismo en los sueños, no es, con todo, más que un hombre. Las fuerzas naturales, tal como las perciben nuestros sentidos, no son más que fuerzas naturales, con independencia de cuál pueda ser su intensidad. En esto se origina la crítica común que dirigimos a ambas doctrinas. Para explicar cómo estos pretendidos datos del pensamiento religioso han podido adoptar un carácter religioso, carente de fundamentación objetiva, era necesario admitir que todo un mundo de representaciones alucinatorias había venido a superponerse a ellos, a desnaturalizarlos hasta el punto de hacerlos irreconocibles y sustituir la realidad por una pura fantasmagoría. En un caso, las ilusiones del sueño habrían operado esta transfiguración; en otro, se trataría del vano y brillante cortejo de imágenes evocadas por la palabra. Pero en un caso como en otro, era necesario concluir en ver la religión como el producto de una interpretación delirante.

De este examen crítico surge pues una conclusión positiva. Ya que tanto el hombre como la naturaleza carecen, por sí mismos, de sacralidad, es porque la obtienen de una fuente distinta. Debe haber pues, más allá del

individuo humano y del mundo físico, alguna otra realidad en relación a la cual esta especie de delirio, que, en un sentido, es sin duda toda religión, adquiere una significación y valor objetivos. En otro términos, más allá de lo que se llama animismo y naturalismo, debe haber otro culto más fundamental y primitivo, en relación al cual los primeros no son verosímilmente más que formas derivadas o aspectos particulares. Este culto existe, en efecto: es aquél al que los etnógrafos han dado el nombre de totemismo.

I

Tan sólo a finales del siglo XVIII aparece la palabra tótem en la literatura etnográfica. Aparece, por primera vez, en el libro de un intérprete indio, J. Long, publicado en Londres en 1791 [1]. Durante casi medio siglo, el totemismo fue tan sólo conocido como una institución americana [2]. Tan sólo en 1841 Grey, en un pasaje célebre [3], señaló la existencia de prácticas completamente similares en Australia. A partir de entonces, se empezó a tomar conciencia de que se estaba en presencia de un sistema con una cierta generalidad.

Pero no se veía en ella más que una institución arcaica, una curiosidad etnográfica sin gran interés para el historiador. Mac Lennan fue el primero en intentar incorporar el totemismo a la historia de la humanidad. En una serie de artículos, aparecidos en la Fortnightly Review [4], se esforzó en mostrar no sólo que el totemismo era una religión, sino además que de esta religión se había derivado una gran cantidad de creencias y prácticas que se encuentran en sistemas religiosos mucho más avanzados. Llegó incluso al punto de convertirlo en la fuente de todos los cultos zoolátricos y fitolátricos observables entre los pueblos antiguos. Con seguridad, esta extensión del totemismo era abusiva. El culto de los animales y de las plantas depende de múltiples causas que no se pueden reducir a un principio único sin caer en una simplificación. Pero esta simplificación, a causa de sus mismas exageraciones, tenía, por lo menos, la ventaja de poner en evidencia la importancia histórica del totemismo.

Por otro lado, los americanos se habían dado cuenta, desde hacía tiempo, de que el totemismo estaba ligado a una organización social determinada: aquélla que tiene por base la división de la sociedad en clanes [5]. En 1877, en su Ancient Society [6], Lewis H. Morgan emprendió su estudio, la determinación de sus caracteres distintivos, al mismo tiempo que hacía ver su caracter generalizado entre las tribus de América septentrional y central. Casi al mismo tiempo, Fison y Howitt constataban la existencia del mismo sentido social en Australia, así como sus relaciones con el totemismo [7].

Bajo la influencia de estas ideas directrices, se pudo proseguir las observaciones con más método. Las investigaciones que emprendió la Oficina Americana de Etnología contribuyeron, en una medida importante, al progreso de estos estudios [8]. En 1887, los documentos eran lo suficientemente numerosos y significativos como para que Frazer juzgara oportuno reunirlos y presentarnoslos en un cuadro sistemático. Tal es el objeto de su pequeño libro titulado *Totemism* [9], en el que se estudió el totemismo a la vez como institución jurídica y como religión. pero se trataba de un estudio puramente descriptivo; no se realizaba ningún esfuerzo ya para explicar el totemismo [10], para profundizar en sus nociones fundamentales.

Robertson Smith es el primero en emprender este trabajo de elaboración. Percibía más vivamente que cualquier otro de sus antecesores hasta qué punto esta religión rudimentaria y confusa tenía por delante un rico porvenir. Sin duda, Mac Lennan había ya aproximado el totemismo a las grandes religiones de la antigüedad; pero lo hacía únicamente porque creía encontrar, en múltiples casos, un culto de los animales y de las plantas. Ahora bien, reducir el totemismo a no ser más que una especie de zoolatría o de fitolatría, era no percibir más allá de su superficie: era incluso desconocer su verdadera naturaleza. Smith, por debajo de la letra de las creencias totémicas, se esforzó en alcanzar los principios profundos de que dependen. Ya en su libro sobre *El parentesco y el matrimonio en la Arabia primitiva* [11], había demostrado que el totemismo supone una consustancialidad, natural o adquirida, entre el hombre y el animal (o la planta). En su *Religión de los Semitas* [12] hizo de esta misma idea el origen primero de todo el sistema del sacrificio: la humanidad debería el principio de la comunión alimenticia al totemismo. Sin duda, se puede encontrar unilateral la teoría de Smith; ya no se adecua a los hechos conocidos en la actualidad; pero no por ello deja de sustentar un punto de vista genial y ha ejercido la más fecunda de las influencias sobre la ciencia de las religiones.

---

[1] *Voyages and Travels of an Indian Interpreter.*

[2] La idea estaba arraigada de tal manera que REVILLE tomaba todavía a América como la tierra clásica del totemismo (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 242).

[3] *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 228.

[4] *The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism* (1869-1970).

[5] La idea aparece ya expresada de manera muy neta en un estudio de GALLATIN titulado «Synopsis of the Indian Tribes» (*Archaeologia Americana*, II, p. 109 y ss.), y en una circular de MORGAN, reproducida en el *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.

[6] Por demás, este trabajo había sido precedido y preparado por otras dos obras del autor: *The League of the Iroquois*, 1851, y *Systems of Consanguinity of the Human Family*, 1871.

[7] *Kamilaroy and Kurnai*, 1880.

[8] Ya en los primeros tomos del *Annual Repport of the Bureau of American Ethnology*, se encuentran el estudio de POWELL, «Wyandot Government» (I, p. 59), los de CUSHING, «Zuñi Fetisches» (II, p. 9), de SMITH, «Myths of the Iroquois» (ibid., p. 77), el importante trabajo de DORSEY, «Omaha Sociology» (III, p. 211), que son otras tantas contribuciones al estudio del totemismo.

[9] Aparecido por primera vez, en forma abreviada, en la *Encyclopaedia Britannica*.

[10] Ya TYLOR había intentado, en su *Primitive Culture*, una explicación del totemismo, sobre la que volveremos más tarde, pero que no reproduciremos aquí, pues, al reducir el totemismo a no ser más que un caso particular del culto de los ancestros, es incapaz de percibir su importancia. En este capítulo no mencionaremos más que las observaciones o teorías que han de realizar pregresos importantes al estudio del totemismo.

[11] *Kinship and Mariage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

[12] *The Religion of the Semites*, 1ª edición, 1889. Se trata de la redacción de un curso impartido en la Universidad de Aberdeen en 1888. Cf. el artículo «Sacrifice» en la *Encyclopaedia Britannica*.

En estas mismas concepciones se inspira la *Golden Bourgh*[13] de Frazer, en la que el totemismo, que Mac Lennan había ligado a las religiones de la antigüedad y Smith a las de los semitas, queda ligado al folklore europeo. La escuela de Mac Lennan y la de Morgan confluían de este modo con la de Mannhardt[14].

Durante ese período, la tradición americana continuaba desarrollándose con una independencia que, por demás, ha conservado hasta tiempos muy recientes. Hubo tres grupos de sociedades objeto particular de las investigaciones que afectaban al totemismo. Se trataba, en primer lugar, de las tribus del Noroeste, los Tlinkit, los Haida, los Kwaliult, los Salish, los Tsimshian; en segundo lugar la gran nación de los Siux; por último en el centro de América, los Indios Pueblo. Los primeros fueron pricipalmente estudiados por Dall, Krause, Boas, Swanton, Hill-Tout; los segundos por Dorsey; los últimos por Mindelef, Mrs. Stevenson, Cushing[15]. Pero, aun siendo rica la colección de hecho que de este modo se recogía de todas partes, los documentos de que se disponía eran fragmentarios. Si bien las religiones americanas contienen trazas numerosas de totemismo, han superado, con todo, la fase propiamente totémica. Por otra lado, en Australia, no se habían realizado observaciones más que sobre creencias dispersas y ritos aislados, ritos de iniciación e interdictos totémicos. Igualmente, Frazer había intentado trazar un cuadro de conjunto del totemismo a partir de hechos tomados de todos los sitios. Ahora bien, sea cual fuere el mérito indiscutible de esta reconstrucción, emprendida en tales condiciones, no podía dejar de ser incompleta e hipotética. En definitiva, todavía no se había visto el funcionamiento íntegro de una religión totémica.

Esta grave laguna no se ha colmado hasta estos últimos años. Dos observadores de una notable sagacidad, Baldwin Spencer y F.J. Guillen, han descubierto, en parte[16], en el interior del continente australiano, un número considerable de tribus en las que han visto que se practicaba un sistema religioso completo fundamentado y unificado en base a las

[13] Londres, 1890. Más tarde ha aparecido una segunda edición en tres volúmenes (1900) y una tercera en cinco volúmenes está ya en curso de publicación.

[14] En la misma dirección, conviene citar la interesante obra de SIDNEY HARTLAND, *The legend of Perseus*, 3 vol., 1894-1896.

[15] Aquí nos ceñimos a dar los nombres de los autores; las obras serán indicadas más tarde cuando las utilicemos.

[16] Si bien SPENCER y GILLEN han sido los primeros en estudiar estas tribus de manera profunda, con todo no fueron los primeros en hablar de ellas. HOWITT había señalado la organización social de los Wuaramongo (Warramunga de SPENCER y GILLEN). Ya en 1888 en «Further notes on the Australian classes» en el *Journal of the Anthropological Institute* (a partir de ahora *J.A.I.*), p. 44-55. Los Arunta habían sido ya estudiados sumariamente por SCHULZE («The aborigines of the upper and middle Finke River», en *Transsactions of the Royal society of South Australia*, T. XIV, 2º fasc.). La organización de los Chingalee (los Tjinjilli de SPENCER y GILLEN), de los Wombya, etc., por MATTHEWS («Wombya Organization of the Australian Aborigines» en *American Anthropologits*, nueva serie, II, p. 494; «Divisions of some West Australian Tribes», ibid., p. 185; *Proceed. Amer. Philos. Soc.*, XXXVII, p. 151-152 y *Journal Roy. Soc. of N.S. Wales*, XXXII, p. 71 y XXXIII, p. 111). Los primeros resultados de la investigación realizada sobre los Arunta se habían publicado, por demás, en el *Report of the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, part. IV (1896). La primera parte de este Report es de STERLIN, la segunda es de GILLEN; la publicación en su conjunto estaba bajo la dirección de BALDWIN SPENCER.

creencias totémicas. Los resultados de su investigación fueron agrupados en dos obras renovadoras de los estudios sobre el totemismo. La primera, *The Native Tribes of Central Australia*[17], trata de las más centrales de estas tribus, los Arunta, los Luritcha, y, un poco más al sur, sobre las orillas occidentales del lago Eyre, los Urabunna. La segunda obra, titulada *The Northern Tribes of Central Australia*[18], se dedica a las sociedades situadas al norte de los Urabunna; ocupan éstas el territorio que va desde Macdonnel Ranges hasta el golfo de Carpentaria. Se trata de los Unmatjera, los Kaitish, los Warramunga, los Worgaia, los Tjingilli, los Binbinga, los Walpari, los Gnanji y, por último, en las costas mismas del golfo, los Mara y los Anula, todo esto por no citar sino a los más importantes[19].

Más recientemente, un misionero alemán, Karl Strehlow, que también ha pasado largos años en estas mismas sociedades del centro de Australia[20], ha empezado a publicar sus propias observaciones sobre dos de estas tribus, los Aranda y los Loritja (los Arunda y Luritcha de Spencer y Guillen)[21]. Conocedor en profundidad de la lengua hablada por estos pueblos[22], Strehlow ha podido referirnos un gran número de mitos totémicos y de cantos religiosos, que nos son transcritos, en su mayor parte, en su texto original. A pesar de divergencias de detalle explicables fácilmente, cuya importancia ha sido grandemente exagerada[23], veremos que las observaciones de Strehlow, aun completando, precisando, incluso rectificando a veces las de Spencer y Gillen, las confirman, en suma, en todo aquello que tienen de esencial.

Estos descubrimientos provocaron una abundante literatura sobre la que hemos de volver. Los trabajos de Spencer y Gillen, sobre todo,

[17] Londres, 1899; a partir de ahora como abreviación *Native Tribes* o *Nat. Tr.*

[18] Londres, 1904; a partir de ahora *Northern Tribes* o *North. Tr.*

[19] Escribimos los Arunta, los Anula, los Tjinjilli, etc., sin agregar a estos nombres la S característica de los plurales. Nos parece poco lógico incorporar, a palabras que no son francesas o castellanas, un signo gramatical que solo tiene sentido en nuestra lengua. No haremos excepción a esta regla más que cuando el nombre de la tribu haya sido afrancesado (o castellanizado) de manera manifiesta (los Urones, por ejemplo).

[20] STREHLOW está en Australia desde 1892. Al principio vivió entre los Dieri; de ahí, pasó a los Arunta.

[21] *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*. Hasta el presente han aparecido 4 fascículos; el último aparecía en el momento en el que el presente libro acababa de ser terminado. No lo hemos podido utilizar. Los dos primeros trataban de los mitos y de las leyendas, el tercero del culto. Al nombre de STREHLOW es justo añadir el de VON LEONHARDI, que ha jugado un papel importante en esta publicación. No sólo se ha encargado de editar los manuscritos de STREHLOW, sino que además, sobre más de un punto, y en base a sus problematizaciones juiciosas, ha hecho que este último precisara sus observaciones. Además, se podrá consultar con utilidad un artículo que LEONHARDI ha publicado en el *Globus* y en el que se podrá encontrar numerosos extractos de su correspondencia con STREHLOW («Uber einige religiöse und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australiaen», en *Globus*, XCI, p. 285). Cf. sobre el mismo tema el estudio de N.-W. THOMAS aparecido en *Folk-lore*, XVI, p. 428 y ss.

[22] SPENCER y GILLEN no la ignoran, pero están lejos de dominarla tanto como STREHLOW.

[23] De manera destacada, por parte de KLAATSCH, SCHLUSSBERICHT über meine Reise nach Australien, en *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, p. 635 y ss.

ejercieron una influencia considerable, no sólo porque fueron los primeros, sino también porque en ellos se presentaba los hechos de manera sistemática, de modo que, a la vez, se orientaba a nuevas observaciones [24] y y se estimulaba la especulación sobre ellos. Sus resultados fueron comentados, discutidos, interpretados de todas las maneras. En el mismo periodo, Howitt, cuyos estudios fragmentarios estaban dispersos en una multitud de publicaciones diferentes [25], emprendió la labor que Spencer y Gillen habían realizado para las tribus del centro, entre las tribus del sur. En sus *Native Tribes of South-East Australia* [26], nos dibuja un cuadro de conjunto sobre la organización social de los pueblos que ocupan la parte meridional de Australia, la Nueva Gales del Sur y buena parte de Queensland. Los progresos así realizados sugirieron a Frazer la idea de completar su *Totemism*, con una especie de compendio [27] en el que se reunirían todos los documentos importantes que hicieran referencia ya sea a la religión totémica ya a la organización familiar y matrimonial que se supone, con razón o sin ella, ligada a esta religión. La finalidad de esta obra no es la de procurarnos una visión completa y sistemática del totemismo, sino más bien la de poner a disposición de los investigadores los materiales necesarios para una construcción de tal tipo [28]. Los hechos quedan organizados, en esta obra, siguiendo un orden estrictamente etnográfico y geográfico: se estudia a parte cada continente y, en el interior de cada uno de éstos, cada tribu o grupo étnico. Está fuera de duda que un estudio tan extenso, en el que se pasa revista a tantos pueblos distintos, no puede profundizarse del mismo modo en todas sus partes; no por ello deja de constituir un breviario útil de consultar y que puede servir para facilitar las investigaciones.

II

De esta breve reseña histórica resulta que Australia es el terreno más favorable para el estudio del totemismo. Por esta razón, la haremos area principal de nuestra observación.

En su *Totemism*, Frazer se había dedicado sobre todo a rastrear todas las trazas del totemismo que se pueden rastrear en la historia y la etnografía. Se vio así abocado a incluir en su estudio sociedades de lo más diferentes en cuanto a naturaleza y grado de cultura: el antiguo Egipto [29], Arabia, Grecia [30], los Eslavos del Sur [31] aparecen al lado de las tribus de Australia y América. Nada sorprendente había en tal manera de proceder por parte de un discípulo de la escuela antropológica. En efecto, esta escuela no busca situar las religiones en los medios sociales de que forman parte [32], diferenciándolas en razón de los diferentes medios a los que están ligadas. Muy por el contrario, tal como indica el mismo nombre que ha tomado, su finalidad es la de aprehender, más allá de las diferencias nacionales e históricas, las bases universales y verdaderamente humanas de la vida religiosa. Se supone que el hombre posee en sí mismo, en virtud de su propia constitución e independientemente de cualquier condición social, una naturaleza religiosa y se intenta su delimitación [33]. Para una investigación de este tipo, todos los pueblos pueden dar su contribución. Sin duda, se interrogará a los más primitivos porque existen más probabilidades de que esta naturaleza inicial se muestre entre ellos al desnudo; pero puesto que también se puede encontrar entre los más civilizados, es natural que se los llame también a testimoniar. Por razones aún más consistentes, todos los que se supone no muy lejanos de los orígenes de la humanidad, todos los que se reune confusamente bajo la rúbrica imprecisa de *salvajes*, todos éstos serán clasificados en un mismo plano y consultados indiferentemente. Por otro lado, como, desde este punto de vista, los hechos tienen tan sólo interés en razón directamente proporcional a su grado de generalidad, se está obligado a acumularlos en el mayor número posible; no hay límites para la extensión del círculo de comparaciones.

Este no puede ser nuestro método, y esto por muchas razones. En primer lugar, para el sociólogo igual que para el historiador, los hechos sociales están en función del sistema social del que forman parte; no se los puede comprender cuando se los separa. Es ésta la razón por la que no se puede comparar fructíferamente dos hechos pertenecientes a sociedades distintas por el solo hecho de que parecen tener similitudes; hace falta aún que estas dos sociedades sean también similares, es decir, que no sean más que variedades de un mismo género. El método comparativo sería imposible si no hubiera tipos sociales, y no se lo puede aplicar más que en el interior

---

[24] El libro de K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, el de EYLMMANN, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, el de JOHN MATTHEW, *Two representative tribes of Queensland*, algunos artículos recientes de MATTHEW, dan testimonio de la influencia de SPENCER y GILLEN.

[25] Se encontrará la lista de estas publicaciones en el prefacio de *Nat. Tr.*, p. 8 y 9.

[26] Londres, 1904, a partir de ahora citaremos este libro con la abreviación *Nat. Tr.* pero haciéndola preceder siempre por el nombre de HOWITT con la finalidad de distinguirlo del primer libro de SPENCER y GILLEN que hemos abreviado de la misma manera.

[27] *Totemism and Exogamy*, 4 vol., Londres 1910. La obra comienza con una reedición del opúsculo *Totemism*, reproducido sin cambios esenciales.

[28] Al inicio y al final de la obra, se encuentran ciertamente teorías generales sobre el totemismo cuya exposición y discusión se realizará más tarde. Pero estas teorías son relativamente independientes del repertorio de hechos que las acompaña, pues habían sido ya publicadas en diferentes artículos de revista, mucho antes de que hubiera aparecido la obra. En el primer volumen se reproducen estos artículos (p. 89-172).

[29] *Totemism*, p. 12.

[30] Ibid., p. 15.

[31] Ibid, p. 32.

[32] Se debe destacar que, bajo este punto de vista, la obra más reciente, *Totemism and Exogamy*, señala un progreso importante en el pensamiento y la metodología de FRAZER. Este, al describir las instituciones religiosas o domésticas de una tribu, se esfuerza en determinar las condiciones geográficas y sociales en las que esa tribu se encuentra. Aún cuando estos análisis son sumarios, no por ello dejan de atestiguar una ruptura con la vieja metodología de la escuela antropológica.

[33] Sin duda nosotros también consideramos que el objeto principal de la ciencia de las religiones es llegar a captar en qué consiste la naturaleza del hombre. Sólo que, desde el momento en que nosotros vemos en ésta, no un dato constitutivo, sino un producto de causas sociales, no se puede intentar su determinación, haciendo abstracción de todo medio social.

de un mismo tipo. ¡Cuántos errores no se habrán cometido por desconocimiento de este precepto!. De este modo se ha aproximado hechos que, a pesar de sus semejanzas externas, no tenían ni el mismo sentido ni el mismo alcance; la democracia primitiva y la de hoy en día, el colectivismo de las sociedades inferiores y las tendencias socialistas actuales, la monogamia, frecuente en las tribus australianas, y la actual, sancionada por nuestros códigos, etc. En el mismo libro de Frazer se encuentran confusiones de este tipo. Con frecuencia asimila las prácticas propiamente totémicas a los ritos teriolátricos, cuando es el caso que la distancia, a veces enorme, que separa a los medios sociales correspondientes excluye toda posibilidad de asimilación. Si no queremos caer pues en los mismos errores, nos será preciso, en vez de realizar una investigación dispersa sobre todas las sociedades, concentrarnos sobre un tipo netamente determinado.

Es incluso importante que esta concentración sea lo más estrecha posible. No se pueden comparar de manera útil más que hechos bien conocidos. Ahora bien, cuando se pretende abarcar todo tipo de sociedades y civilizaciones, es imposible que se conozca ninguna con la competencia que sería menester; cuando se reune, con el propósito de asimilarlos, hechos de origen distinto, se está obligado a recogerlos de fuentes dispares sin que se tenga ni los medios ni incluso el tiempo de hacerlo críticamente. Estas asimilaciones tumultuosas y sumarias son las que han desacreditado al método comparativo a los ojos de un cierto número de buenos estudiosos. Este método no puede dar resultados serios más que si se aplica a un número bastante restringido de sociedades, con lo que cada una puede ser estudiada con suficiente precisión. Lo esencial es la elección de aquellas en las que la investigación tenga las mayores posibilidades de ser fructífera.

Del mismo modo, el valor de los hechos es mucho más importante que su número. El tema de saber si el totemismo se ha difundido más o menos es secundario a nuestro parecer[34]. Si éste nos interesa, es sobre todo porque, al estudiarlo, esperamos descubrir tipos de relaciones que nos pongan en mejor situación para comprender lo que la religión es. Pues bien, para establecer estas relaciones, no es ni necesario ni siempre útil amontonar experiencias unas sobre otras; es mucho más importante tener datos experimentales bien adquiridos y verdaderamente significativos. Un hecho único puede sacar a la luz una ley, mientras que una multitud de observaciones imprecisas y vagas no puede producir más que confusión. El estudio, en todos los tipos de ciencias, se vería superado por los hechos que se le muestran si no escogiera entre ellos. Es preciso que escoja aquellos que prometen ser más instructivos, que centre sobre ellos su atención y la aparte provisionalmente de los otros.

He aquí por qué, con la reserva que más tarde se indicará, nos proponemos limitar nuestra investigación a las sociedades australianas. Estas cumplen todas las condiciones que acaban de ser enumeradas. Son perfectamente homogéneas; aunque se pueda determinar variaciones

[34] No insistiremos nunca lo suficiente en que la importancia que atribuimos al totemismo es pues completamente independiente de la cuestión de saber si ha sido universal.

entre ellas, pertenecen a un mismo tipo. Su homogeneidad es incluso tan grande que no sólo son idénticos los cuadros de su organización social, sino que además son designados con nombres idénticos o equivalentes entre una multitud de tribus, a veces, muy distantes entre sí[35]. Por otro lado, el totemismo australiano es aquél sobre el que tenemos una documentación más completa. Por último, el proyecto de estudio fundamental de este trabajo es la relación más primitiva y simple conocible. Es pues natural que, para descubrirla, nos dirijamos a sociedades lo más cercanas posibles a los orígenes de la evolución; en ellas tenemos el máximo de posibilidades de encontrarla y observarla cumplidamente. Pues bien, ninguna sociedad presenta esta característica en grado más alto que las tribus australianas. No sólo su técnica es rudimentaria –en ellas se ignora la existencia de la casa e incluso de la choza– sino que además su organización es la más primitiva y simple que se conoce; se trata de la que en otro lugar[36] hemos llamado *organizacióin a base de clanes*. A partir del próximo capítulo, tendremos ocasión de recordar sus trazos esenciales.

Con todo, aun poniendo a Australia como objeto principal de nuestra investigación, creemos útil no prescindir completamente de las sociedades en las que se descubrió, por primera vez, el totemismo, es decir, las tribus indias de América del Norte.

Nada ilegítimo tiene esta extensión del campo de la comparación. Sin duda, estos pueblos están más avanzados que los de Australia. Su técnica se ha hecho más sabia: sus hombres viven en casas o en tiendas; hay incluso pueblos fortificados. El volumen de la sociedad es mucho más considerable y la centralización, inexistente en Australia, comienza a aparecer; entre ellos se ven vastas confederaciones, como la de los Iroqueses, sometidas a una autoridad central. A veces, se encuentra un sistema complicado de clases diferenciadas y jerarquizadas. No obstante, las líneas esenciales de la estructura social continúan siendo como las de Australia; se trata también de una organización a base de clanes. Estamos pues en presencia, no de tipos diferentes, sino de dos variedades de un mismo tipo, y que incluso están bastante cerca el uno del otro. Se trata de dos momentos sucesivos en el seno de una misma evolución; por consiguiente, la homogeneidad es lo bastante grande como para permitir aproximaciones.

Por otro lado, estas aproximaciones pueden tener su utilidad. Precisamente porque la técnica de los Indios es mucho más avanzada que la de los Australianos, ciertos aspectos de la organización social que les es común son más fáciles de estudiar entre los primeros que entre los segundos. Mientras que los hombres están todavía en el trance de dar sus primeros pasos en el arte de expresar su pensamiento, no es fácil para el observador percibir aquello que los mueve; pues nada consigue traducir claramente lo que se desarrolla en el interior de esas conciencias opacas que no tienen de

[35] Tal es el caso de las fratrías y de las clases matrimoniales; ver sobre este punto, SPENCER y GILLEN, *Northern Tribes*, cap. III; HOWITT, *Native Tribes of South Australia*, p. 109 y 137-142; THOMAS, *Kinship and Marriage in Australia*, cap. VI y VII.

[36] *La división del trabajo social*, Akal editor, Madrid, 1982.

sí mismas más que una percepción confusa y fugaz. Por ejemplo, los símbolos religiosos no consisten entonces más que en informes, combinaciones de líneas y colores cuyo sentido, como veremos, no es fácil de adivinar. Hay sin duda gestos, movimientos, por medio de los que se expresan los estados interiores; pero, esencialmente fugitivos, se sustraen rápidamente a la observación. He aquí por qué se ha constatado el totemismo antes en América que en Australia; la razón es que en la primera era más visible aun cuando ocupara menos espacio en el conjunto de la vida religiosa. Además, allí donde las creencias y las instituciones no se materializan de una manera un poco definida quedan más expuestas al cambio bajo la influencia de las menores circunstancias o a borrarse totalmente de las memorias. De este modo, ocurre que los clanes australianos tienen un algo flotante y proteiforme, mientras que la organización correspondiente tiene con la mayor frecuencia, en América, una mayor establidad y contornos más nítidamente marcados. En el mismo sentido, aun cuando el totemismo americano está más lejos de los orígenes que el de Australia, se dan en él particularidades importantes cuyo recuerdo nos ha conservado mejor.

En segundo lugar, para comprender correctamente una institución es con frecuencia bueno seguirla hasta fases avanzadas de su evolución[37], pues a veces su significación verdadera aparece de manera más nítida sólo cuando se ha desarrollado plenamente. En base a esto, el totemismo americano, por el hecho de que tiene tras de sí una historia más amplia, podrá servir para aclarar ciertos aspectos del totemismo australiano[38]. Al mismo tiempo, nos pondrá en una mejor perspectiva para percibir de qué manera el totemismo se liga a las formas religiosas que lo han seguido y para determinar su lugar en el conjunto del desarrollo histórico.

No nos negaremos pues la utilización, en los análisis que se van a desarrollar, de ciertos hechos recogidos de las sociedades indias de América del Norte. No se trata de la posibilidad de estudiar aquí el totemismo americano[39]; un estudio de tal tipo exige su realización directa, por sí mismo, y que no se lo confunda con el que vamos a emprender: plantea problemas distintos e implica todo un conjunto de investigaciones especiales. No recurriremos a los datos americanos más que a título complementario y sólo cuando nos parezcan adecuados para una mejor comprensión de los datos australianos. Son estos últimos los que constituyen el objeto verdadero e inmediato de nuestra investigación[40].

---

[37] Se entiende bien que no es siempre así. Como hemos dicho, sucede con frecuencia que las formas más simples ayudan a comprender mejor las más complejas. Sobre este tema, no hay una regla metodológica aplicable automáticamente a todos los casos posibles.

[38] De este modo, el totemismo individual de América nos ayudará a comprender el papel y la importancia del mismo totemismo en Australia. Como este último es muy rudimentario, corría el peligro de pasar desapercibido.

[39] Por otro lado, no hay en América un tipo único de totemismo, sino especies diferentes que sería necesario distinguir.

[40] No nos alejaremos de este conjunto de datos más que excepcionalmente y en aquel caso en que se nos parezca imponer una aproximación particularmente instructiva.

LIBRO SEGUNDO

LAS CREENCIAS FUNDAMENTALES

CAPITULO I

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS

I.–EL TOTEM COMO NOMBRE Y COMO EMBLEMA

Nuestro estudio consta de manera natural de dos partes. Puesto que toda religión se compone de representaciones y prácticas rituales, deberemos tratar sucesivamente las creencias y ritos propios de la religión totémica. Queda fuera de duda que estos dos elementos de la vida religiosa son demasiado estrechamente solidarios entre sí como para que se los pueda separar radicalmente. Aún cuando, en principio, el culto deriva de las creencias, con todo, aquél reacciona sobre éstas; con frecuencia el mito toma como modelo al rito con la finalidad de explicarlo, sobre todo, cuando su sentido no es, o no es ya, aparente. De manera inversa, hay creencias que no se pueden aclarar más que por medio de los ritos que las expresan. Las dos partes del análisis no pueden pues dejar de influirse. No obstante, estos dos tipos de fenómenos son lo suficientemente diferentes como para que sea indispensable estudiarlos de manera separada. Y como es imposible comprender algo, en un sistema religioso, cuando se ignora las ideas sobre las que reposa, es menester intentar conocer, en primer lugar, estas últimas.

Con todo, no es nuestra intención la de describir aquí todas las especulaciones sobre las que ha volado el pensamiento religioso incluso sólo entre los australianos. Lo que pretendemos recoger son las nociones elementales que fundamentan la religión; pero no se trata de seguirlas a través de todos sus desarrollos, a veces tan frondosos que, ya en esas sociedades, les ha dado la imaginación mitológica. Ciertamente, nos serviremos de los mitos cuando puedan ayudarnos a comprender mejor estas nociones fundamentales, pero sin hacer de la mitología por sí misma, el objeto de nuestro estudio. Por demás, en cuanto que obra de arte, la mitología no compete exclusivamente a la ciencia de las religiones. Además, los procesos mentales de los que resulta son de una excesiva complejidad como para que puedan ser estudiados indirectamente y al

sesgo. Se trata de un problema difícil que exige ser tratado en sí mismo, por sí mismo y en base a una metodología específica.

Pero, entre las creencias sobre las que reposa la religión totémica, las más importantes son naturalmente aquellas que se refieren al totem; nos es preciso pues, comenzar tratando de ellas.

I

En la base de la mayor parte de las tribus australianas encontramos un grupo que ocupa en la vida colectiva un lugar preponderante: se trata del clan. Dos rasgos esenciales lo caracterizan.

En primer lugar, los individuos que lo componen se consideran como unidos por un lazo de parentesco, pero de naturaleza muy especial. Este parentesco no proviene del hecho de que tengan entre sí relaciones definidas de consanguinidad; son parientes por el solo hecho de llevar un mismo nombre. No son padres, madres, hijos o hijas, tíos o sobrinos, entre sí en el sentido que damos actualmente a estas expresiones; y sin embargo se consideran como si formaran una misma familia, ya sea amplia o restringida en seguimiento de las dimensiones del clan, por el solo hecho de que se les designa colectivamente con la misma palabra. Y si decimos que se consideran como de una misma familia, es porque reconocen entre sí deberes idénticos a aquellos que, desde siempre, han incumbido a los familiares: deberes de asistencia, de «vendetta», de duelo, obligación de no contraer matrimonio en el seno del grupo, etc.

Pero en base a esta primera característica, el clan no se distingue de la *gens* romana o del *genos* griego; pues el parentesco de los gentiles provenía también de manera exclusiva del hecho de que todos los miembros de las *gens* llevaban el mismo nombre[1], el *nomen gentilicium*. Y a no dudar, en un sentido, la *gens* es un clan; pero constituye una variedad del mismo género que no se debe confundir con el clan australiano[2]. Lo que diferencia a este último es que el nombre que lleva es también el de una especie determinada de cosas materiales con las que se cree que mantiene relaciones muy particulares cuya naturaleza referiremos más tarde; se trata particularmente de relaciones de parentesco. La especie de cosas que sirve para designar colectivamente al clan se llama su *tótem*. El tótem del clan es también el de cada uno de sus miembros.

Cada clan tiene su tótem, que le pertenece en exclusiva; dos clanes diferentes de una misma tribu no podrían tener un mismo tótem. En efecto, se forma parte de un clan por el solo hecho de llevar un cierto nombre. Todos los que llevan ese nombre son pues sus miembros con el mismo derecho; con independencia del modo en que se distribuyan sobre el

[1] Es la definición que da Cicerón de la gentilidad: *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt* (Top. 6).

[2] Se puede decir, de manera general, que el clan es un grupo familiar en el que el parentesco resulta exclusivamente de la comunidad de nombre; en este sentido la *gens* es un clan. Pero, en el interior del género así constituido, el clan totémico constituye una especie particular.

territorio tribal, sostienen todos entre sí idénticas relaciones de parentesco[3]. Por consiguiente, dos grupos que tengan un mismo tótem no pueden ser más que dos secciones de un mismo clan. Sucede frecuentemente, sin duda, que un clan no reside por entero en una misma localidad, sino que cuenta con representantes suyos en puntos diferentes. Su unidad, empero, aun cuando carece de base geográfica, no por ello deja de ser sentida.

En cuanto a la palabra tótem, se trata de la empleada por los Ojibway, tribu algonquina, para designar la especie de cosas que da nombre a un clan[4]. Aun cuando la expresión no se utilice entre los australianos[5] e incluso no aparece más que en una sola sociedad de América, los etnógrafos la han arraigado definitivamente y se sirven de ella para designar, de manera general, la institución que intentamos describir. Ha sido Schoolcraft el primero que ha hecho una extensión tal de la palabra, hablando de un «sistema totémico»[6]. Seguramente esta extensión de la que existen bastantes ejemplos en etnografía, no carece de inconvenientes. No es normal que una institución de tal importancia lleve un nombre debido al azar, tomado de un idioma estrechamente local, y que de ninguna manera refleja los caracteres distintivos de la cosa expresada en él. Pero, hoy en día, se acepta de una manera tan universal este empleo del nombre que constituiría un exceso de purismo resistirse a usarlo[7].

Los objetos que sirven de tótems pertenecen, en la mayor parte de los casos, ya al reino vegetal ya al reino animal, pero básicamente a este último. Por lo que respecta a las cosas inanimadas, se las emplea mucho más raramente. Sobre más de 500 nombres totémicos referidos por Howitt entre las tribus del suroeste australiano, tan sólo unos 40 no son nombres de plantas o animales: se refieren a las nubes, la lluvia, el granizo, la helada, la luna, el sol, el viento, el otoño, el verano, el invierno, algunas estrellas, el trueno, el fuego, el humo, el agua, el ocre rojo, el mar. Es de destacar el escaso espacio que se asigna a los cuerpos celestes e incluso, más generalmente, a los grandes fenómenos cósmicos que, sin embargo, estaban destinados a tener gran éxito en el ulterior desarrollo religioso.

[3] Estos lazos de solidaridad se extienden, en cierta medida, más allá de las fronteras de la tribu. Cuando individuos de tribus diferentes poseen un mismo tótem, tienen entre sí deberes particulares. Hay referencias expresas del hecho en relación a ciertas tribus de America del Norte (ver FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III, p. 57, 81, 299, 356-357). Los textos relativos a los Australianos son menos explícitos. Sin embargo, es probable que la prohibición de contraer matrimonio entre miembros de un mismo tótem sea de carácter internacional.

[4] MORGAN, *Ancient Society*, p. 165.

[5] Las palabras empleadas en Australia varían según las tribus. En las regiones observadas por GREY se dice *Kobong*; los Dieri dicen *Murdu* (HOWITT, *Nat. Tr. of S. E. Aust.*, p. 91), los Narrinyeri, *Mgaitye* (TAPLIN en *Curr*, II, p. 244), los Warramunga, *Mungai* o *Mungaii* (*North. Tr.*, p. 754), etc.

[6] *Indian Tribes of United States*, IV, p. 86.

[7] El éxito del término es tanto más lamentable cuanto que desconocemos incluso su ortografía exacta. Unos escriben *totam*, otros *toodaim*, o *dodaim* u *ododam* (ver FRAZER, *Totemism*, p. 1). Ni el mismo sentido del término está determinado con exactitud. Si tomamos como punto de referencia lo dicho por parte del primer observador de los Ojibway, J. LONG, el término *totam* designaría al genio protector, al tótem individual de que se tratará más tarde (libro I, cap. IV) y no al tótem del clan. Pero los testimonios de otros exploradores son formalmente contrarios a esta interpretación (ver sobre este punto FRAZER, *Totemism and Exogamy* III, p. 49-52).

Entre todos los clanes de que habla Howitt, tan sólo dos tienen a la luna como tótem [8], otros dos al sol [9], tres una estrella [10], tres al trueno [11], dos a los relámpagos [12]. Tan sólo la lluvia hace excepción a este principio; es, contrariamente, muy frecuente [13].

Tales son los tótems que se podrían llamar normales. Pero el totemismo tiene sus anomalías. Así, sucede que el tótem es, no ya un objeto completo, sino una parte de éste. El hecho parece bastante excepcional en Australia [14]; Howitt tan sólo cita un ejemplo [15]. No obstante, pudiera bien darse con una cierta frecuencia en las tribus en las que los grupos totémicos se han subdividido excesivamente; se diría que los mismos tótems han tenido que fragmentarse para poder facilitar nombres a estas múltiples divisiones. Tal parece haberse producido entre los Arunta y los Loritja. Strehlow ha dado cuenta en esas mismas sociedades de hasta 442 tótems de los que algunos designan no una especie animal, sino un órgano particular de los animales de esa especie, por ejemplo la cola, el estómago de la zarigüeya, la grasa del canguro, etc. [16].

Hemos visto que, normalmente, el tótem no es un individuo, sino una especie o una variedad: no se trata de tal canguro, tal cuervo, sino del canguro o del cuervo en general. A veces, no obstante, se trata de un objeto particular. En primer lugar, se da forzosamente el caso todas aquellas veces en que sirve como tótem algo único en su género, como el sol, la luna, una determinada constelación, etc. Pero también sucede que algunos clanes sacan su nombre de un determinado pliegue o una determinada depresión del suelo, geográficamente delimitada, de un determinado hormiguero, etc. Es verdad que en Australia tan sólo conocemos un pequeño número de ejemplos; con todo Strehlow cita algunos [17]. Pero las mismas causas que han dado lugar a estos tótems anormales demuestran que son de origen relativamente reciente. En efecto, lo que ha determinado la elección como tótems de ciertos lugares es el hecho de que se supone que un ancestro mítico se paró en ellos o en ellos realizó algún acto de su vida

[8] Los Wotjobaluk (p. 121) y los Buandik (p. 123).

[9] Los mismos.

[10] Los Wolgal (p. 102), los Wotjobaluk y los Buandik.

[11] Los Muruburra (p. 177), los Wotjubaluk y los Buandik.

[12] Los Buandik y los Kaiabara (p. 116). Es de destacar que todos estos ejemplos están tomados tan sólo de cinco tribus.

[13] Igualmente, sobre 204 suertes de tótems, de los que SPENCER y GILLEN han tomado nota en una gran cantidad de tribus, 188 son animales o plantas. Los objetos inanimados son el bumerang, el agua fría, la obscuridad, el fuego, el relámpago, la Luna, el ocre rojo, la resina, el agua salada, la estrella del sur, la piedra, el Sol, el agua, el torbellino, el viento, el granizo (*North. Tr.*, p. 773, Cf. FRAZER, *Totemism and Exogamy*, I, p. 253-254).

[14] FRAZER (*Totemism*, p. 10 y 13), cita casos de éstos bastante numerosos e incluso hace de ellos un género aparte que denomina *split-totems*. Pero estos ejemplos están tomados de tribus en las que el totemismo está profundamente alterado, como en Samoa o en las tribus de Bengala.

[15] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 107.

[16] Ver los cuadros aportados por STREHLOW, *Die Aranda-und Loritja-Stämme*, II, p. 61-72 (cf. III, p. XIII-XVII). Es de destacar que estos tótems fragmentarios son exclusivamente tótems animales.

[17] STREHLOW, II, p. 52 y 72.

legendaria [18]. Pues bien, al mismo tiempo, se nos presenta a estos ancestros en los mitos como formando parte de clanes que tenían tótems perfectamente regulares, es decir, tomados de las especies animales o vegetales. Las denominaciones totémicas que conmemoran los hechos y gestas de estos héroes no pueden pues ser originarias, sino que corresponden a una forma de totemismo ya derivado y desviado. Es lícito preguntarse si los tótems meteorológicos no tienen el mismo origen, pues el sol, la luna, los astros, están con frecuencia identificados con los ancestros de la época fabulosa [19].

Algunas veces, pero no menos excepcionalmente, se da el caso de que un ancestro o un grupo de ancestros sirven directamente de tótem. El clan toma entonces su nombre, no de una cosa o una especie de cosas reales, sino de un ser puramente mítico. Spencer y Gillen habían señalado ya dos o tres tótems de este tipo. Entre los Warramunga y entre los Tjinjilli existe un clan que lleva el nombre de un ancestro, llamado Thaballa, y que parece ser la encarnación de la alegría [20]. Otro clan Warramunga lleva el nombre de una serpiente fabulosa, monstruosa, llamada Wollunqua, de la que se mantiene que desciende del clan [21]. Debemos a Strehlow referencias de hechos similares [22]. En todos los casos, es bastante accesible entrever lo que ha debido de ocurrir. Bajo la influencia de causas distintas, por el mismo desarrollo del pensamiento mitológico, el tótem colectivo e impersonal se ha ido borrando ante la presencia de ciertos personajes míticos que han pasado a un primer plano y se han convertido por sí mismos en tótems.

Estas diferentes irregularidades, con independencia de lo interesantes que por demás puedan ser, no tienen pues nada que nos obligue a modificar nuestra definición del tótem. No constituyen, como se ha creído a veces [23], otras tantas especies de totems más o menos irreductibles las unas a las otras y al tótem normal, tal como lo hemos definido. Se trata tan sólo de formas secundarias y a veces aberrantes de una sola e idéntica noción que es, y con mucho, la más general y a la que se tiene todo el derecho de considerar como la más primitiva.

[18] Por ejemplo, uno de estos tótems es una cavidad donde un ancestro del clan del Gato descansó; otro es una galería subterránea cavada por un ancestro del clan del Ratón, etc. (ibid. p. 72).

[19] *Nat. Tr.*, p. 561 y ss. STREHLOW, II, p. 71, n. 2. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 246 y ss.; «On Australian Medicine Men», *J.A.I.* XVI, p. 53; «Further Notes on the Australian Class System», *J.A.I.* XVIII, p. 63 y ss.

[20] Thaballa significa el *muchacho que ríe*, según la traducción de SPENCER y GILLEN. Los miembros del clan que lleva su nombre creen oirle reir en los peñascos en los que reside (*North. Tr.*, p. 207, 215, 227, nota). Según el mito que se relata en la p. 422, habría existido un grupo inicial de Thaballa míticos (cf. p. 208). El clan de los Kati, de los hombres plenamente desarrollados, *full-grown men* como dicen SPENCER y GILLEN, parece que pertenece al mismo género (*North. Tr.*, p. 207).

[21] *North. Tr.*, p. 226 y ss.

[22] STREHLOW, II, p. 71-72. STREHLOW da noticia de la existencia, entre los Arunta y los Loritja, de un tótem que recuerda mucho al de la serpiente Wollunqua: se trata del tótem de la serpiente mítica del agua.

[23] Tal es el caso de KLAATSCH en su artículo ya citado (ver cap. ant., nota 23).

En cuanto a la manera en que se adquiere el nombre totémico, es un tema que interesa más al reclutamiento y organización del clan que a la religión; es un tema pues, que compete a la sociología de la familia más bien que a la sociología religiosa[24]. Nos limitaremos también a indicar de manera somera los principios más esenciales que rigen en este caso.

Se usan tres reglas diferentes, según las tribus.

En un gran número, se puede incluso decir que en el mayor número de sociedades, el niño adquiere el tótem de su madre por derecho de nacimiento: es lo que ocurre entre los Dieri, los Urabunna del centro de Australia meridional: los Wotjobaluk, los Gournditch-Mara de Victoria; los Kamilaroi, los Wiradjuri, los Womghibon, los Euahlayi de Nueva Gales del Sur, los Wakelbura, los Pitta-Pitta, los Kurnandaburi de Queensland, por no citar más que los nombres más importantes. En este caso, como, en virtud de la regla exogámica, la madre es obligatoriamente de un tótem diferente al de su marido y como, por otro lado, vive en la localidad de este último, los miembros de un mismo tótem están necesariamente distribuidos entre localidades diferentes siguiendo el azar de los matrimonios que se contraen. El resultado es que el grupo totémico está falto de base territorial.

En otros casos, el tótem se transmite por línea paterna. En tal caso, al quedar el niño junto al padre, el grupo local está esencialmente formado por gente que pertenece al mismo tótem; tan sólo las mujeres casadas son representantes de tótems extraños. Dicho de otra manera, cada localidad tiene su tótem particular. Hasta tiempos recientes, no se había encontrado este tipo de organización en Australia más que en tribus en las que el totemismo está en decadencia, por ejemplo, entre los Narrinyeri, entre los que el tótem casi carece de carácter religioso[25]. Se estaba pues fundado para creer que existía una relación estrecha entre el sistema totémico y la filiación por línea uterina. Pero Spencer y Gillen han observado, en la parte septentrional del centro de Australia, a todo un grupo de tribus en las que se practica todavía la religión totémica y en las que, sin embargo, la transmisión del tótem se realiza por línea paterna: se trata de los Warramunga, los Gnanji, los Umbaia, los Binbinga, los Mara y los Anula[26].

Por último, existe una tercera combinación, observable entre los Arunta y los Loritja. En este caso, el tótem del niño no es necesariamente ni el de la madre ni el dèl padre; es el del ancestro mítico que, en base a

[24] Tal como hemos indicado en el capítulo anterior, el totemismo tiene importancia tanto para la problemática de la religión como para la de la familia, puesto que el clan es una familia. Los dos problemas, en las sociedades inferiores, son estrechamente solidarios. Pero, a la vez, son demasiado complejos como para que no sea indispensable tratarlos de manera separada. No se puede, por demás, comprender la organización familiar primitiva sin un conocimiento previo de las ideas religiosas primitivas; pues éstas fundamentan aquélla. Esta es la razón por la que era necesario estudiar el totemismo como religión, previamente al estudio del clan totémico como grupo familiar.

[25] Ver TAPLIN, *The Narrinyeri Tribe*, Curr, II, p. 244-245; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 131.

[26] *North. Tr.*, p. 163, 169, 170, 172. Es, con todo, pertinente resaltar que en todas estas tribus, salvo los Mara y los Anula, la transmisión del tótem en línea paterna no es más que el hecho más generalizado, que conlleva excepciones.

procedimientos referidos de maneras diferentes por los observadores[27], ha fecundado místicamente a la madre en el momento de la concepción. Una técnica determinada permite reconocer de qué ancestro se trata y a qué grupo totémico pertenece[28]. Pero como es el azar el que determina que un determinado ancestro se encuentre en las proximidades de la madre en vez de cualquier otro, resulta que el tótem del niño depende finalmente de circunstancias fortuitas[29].

Por fuera y por encima de los tótems de los clanes, están los tótems de las fratrías que, sin diferir por su naturaleza de los primeros, piden sin embargo ser diferenciados de ellos.

Se denomina fratría a un grupo de clanes que están unidos entre sí por lazos particulares de fraternidad. Normalmente una tribu australiana se divide en dos fratrías entre las que se distribuyen los diferentes clanes. Hay, sin duda, sociedades en las que esta organización ha desaparecido; pero todo hace creer que ésta era general. En todo caso, no hay tribu en Australia en la que el número de fratrias sea superior a dos. Pues bien, en casi todos los casos en que las fratrias tienen un nombre cuyo sentido se haya podido establecer, resulta que este nombre es el de un animal; parece pues que se trata de un tótem. Esto lo ha demostrado claramente A. Lang en una obra reciente[30]. Así, entre los Gournditch-Mara (Victoria), las fratrías se denominan Krokitch y Kaputch respectivamente; el primero de estos nombres significa cacatúa blanco, el segundo cacatúa negro[31]. Las mismas denominaciones se encuentran, en su totalidad o en parte, entre los Buandik y los Wotjobaluk[32]. Entre los Wurun-Jerri se emplea los nombres de Bunfil y Waang que significan águila-halcón y cuervo[33]. Se utiliza las palabras Mukwara y Kylpara con el mismo objeto en un gran número de tribus de Nueva Gales del Sur[34]; son designaciones de los mismos animales[35]. Igualmente el águila-halcón y el cuervo han prestado sus nombres a las dos fratrias de los Ngarigo y de los Wolgal[36]. Entre los

[27] Según SPENCER y GILLEN (*Nat. Tr.*, p. 123 y ss.), el alma del ancestro se reencarnaría en el cuerpo de la madre y se convertiría en el alma del hijo; según STREHLOW (II, p. 51 y ss.), aunque la concepción sería obra del ancestro, no comportaría una reencarnación; pero, en una y otra interpretaciones, el tótem propio del hijo no depende necesariamente del de sus padres.

[28] *Nat. Tr.*, p. 133; STREHLOW, II, p. 53.

[29] En gran parte, la localización del sitio donde la madre cree haber concebido determina el tótem del hijo. Cada tótem, como veremos, tiene su propio centro, y los ancestros frecuentan preferentemente los lugares que sirven de centro a sus tótems respectivos. El tótem del hijo es así pues el perteneciente al emplazamiento donde la madre cree haber concebido. Por otra parte, como ésta debe encontrarse con la mayor frecuencia en las inmediaciones del lugar que sirve como centro totémico de su marido, por lo general, el hijo pertenecerá al mismo tótem que su padre. Es esto lo que explica, sin duda, de qué modo, en cada localidad, la mayor parte de los habitantes pertenecen al mismo tótem (*Nat. Tr.*, p. 9).

[30] *The secret of the Totem*, p. 159 y ss. Df. FISSON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 40 y 41; JOHN MATHEW, *Eaglehawk and Crow*; THOMAS, *Kinship and Marriage in Australia*, p. 52 y ss.

[31] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 124.

[32] HOWITT, op. cit., p. 121, 123, 124. Curr. III, p. 461.

[33] HOWITT, p. 126.

[34] HOWITT, p. 98 y ss.

[35] Curr, II, p. 165; BROUGHT SMITH, I, p. 423, HOWITT, op. cit., p. 429.

[36] HOWITT, p. 101, 102.

Kuinmurbura son el cacatúa blanco y el cuervo[37]. Se podrían citar otros ejemplos. Se llega así a la conclusión de que la fratría es un antiguo clan desmembrado; los clanes actuales serían el producto de ese desmembramiento y la solidaridad que los une un recuerdo de su primitiva unión[38]. Es cierto que, en ciertas tribus, las fratrías no tienen ya, parece, nombres determinados; en otras, en las que estos nombres existen, no se conoce ya su sentido ni siquiera por parte de los indígenas. Pero en esto no hay nada que pueda sorprender. Las fratrías son ciertamente una institución primitiva, pues están en todas partes en camino de regresión; los clanes, surgidos de ellas, son los que han pasado a un primer plano. Es pues natural que se hayan borrado poco a poco de la memoria los nombres que aquellas llevaban, o que se haya dejado de comprenderlos, ya que debían pertenecer a una lengua muy arcaica que ya no está en uso. Prueba de esto es que, en varios casos en los que sabemos el animal cuyo nombre lleva la fratría, la palabra que designa a este animal en la lengua corriente es completamente diferente de aquella que sirve para denominarla[39].

Existe entre el tótem de la fratría y los tótems de los clanes como una relación de subordinación. En efecto, cada clan en principio pertenece a una fratría y sólo a una; es completamente excepcional que cuente con representantes en el seno de la otra fratría. Este caso no se encuentra más que en ciertas tribus del centro, particularmente entre los Arunta[40]; aún es más, incluso ahí donde, bajo la acción de influencias perturbadoras, se producen encabalgamientos de este tipo, la mayor parte del clan pertenece en bloque a una de las dos mitades de la tribu; tan sólo una minoría pertenece a la otra[41]. La regla es pues que las dos fratrías no se confundan; por consiguiente, el círculo de tótems que puede llevar un individuo está predeterminado por la fratria a la que pertenece. Dicho de otra manera, el tótem de la fratría es como un género del que los tótems de los clanes son las especies. Veremos más tarde que esta aproximación no es puramente metafórica.

Además de las fratrias y los clanes, se encuentra con frecuencia en las sociedades australianas otro grupo secundario que no deja de tener una cierta individualidad: se trata de las clases matrimoniales.

---

[37] J. MATHEW, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 139.

[38] En apoyo de esta hipótesis, se podrían aducir otras razones; pero habría que hacer intervenir consideraciones relativas a la organización de la familia, y somos partidarios de la separación de estas dos investigaciones. El tema, por otra parte, no tiene más que una importancia secundaria sobre el objeto que estudiamos.

[39] Por ejemplo, mukwara, que designa a una fatría entre los Barkinji, los Parauinji y los Milpulko, significa, según BROUGH SMITH, águila-halcón; ahora bien, entre los clanes comprendidos en esta fratría, hay uno que tiene por tótem el águila-halcón. Pero, en este caso, este animal es designado con la palabra Bilyara. Se encontrarán casos del mismo tipo, citados por LANG, op. cit., p. 162.

[40] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.* p. 115. Según HOWITT (op. cit., p. 121 y 454), entre los Wojtabaluk, el clan del Pelícano estaría representado igualmente en las dos fratrías. El hecho nos parece dudoso. Sería muy posible que los dos clanes tuvieran por tótems dos especies diferentes de pelícanos. Es esto lo que parece resultar a partir de las indicaciones dadas por MATHEWS sobre la misma tribu (*Aboriginal Tribes of N. S. Wales*, 1904, p. 287-288).

[41] Ver sobre este tema nuestra memoria sobre: «El totemismo», en el *Année Sociologique*, T. V. p. 82 y ss.

Se designa con este nombre a subdivisiones de la fratría de número variable según las tribus: se encuentra a veces dos y otras veces cuatro por cada fratría[42]. Su reclutamiento y funcionamiento están reglamentados por los dos principios siguientes. 1º En cada fratría, cada generación pertenece a una clase diferente de la de la generación inmediatamente precedente. En el caso pues en que no existan más que dos clases por fratria, éstas se alternan necesariamente en cada generación. Los niños pertenecen a la clase de la que sus padres no forman parte; pero los nietos pertenecen a la misma que sus abuelos. Así, entre los Kamilaroi la fratría Kupathin comprende dos clases, Ippai y Kumbo; la fratría Dilbi, otras dos llamadas Murri y Kubbi. Como la filiación se realiza por línea uterina, el niño pertenece a la fratría de su madre; si élla es una Kupathin, él mismo será un Kupathin. Pero si ella pertenece a la clase Ippai, él será un Kumbo; después, en el caso de que sea una hembra, sus hijos formarán parte de nuevo de la clase Ippai. Del mismo modo, los hijos de las mujeres de la clase Murri pertenecerán a la clase Kubbi, y los hijos de las mujeres Kubbi serán de nuevo Murri. Cuando existen cuatro clases por fratria, en vez de dos, el sistema es más complejo, pero el principio sigue siendo el mismo. Estas cuatro clases, en efecto, forman dos parejas de dos clases cada una, y estas dos clases se alternan entre sí, en cada generación, de la manera que acaba de ser indicada. 2º Los miembros de una clase no pueden, en principio[43], contraer matrimonio más que con una de las clases de la otra fratría. Los Ippai tienen que casarse con los individuos de la clase Kubbi; los Murri con los Kumbo. Es por el hecho de que esta organización afecta de manera profunda las relaciones matrimoniales por lo que damos a estos grupos el nombre de clases matrimoniales.

Pues bien, se ha preguntado si a veces estas clases tienen tótems, al igual que las fratrías y los clanes.

Lo que ha abierto el tema en cuestión es el hecho de que en ciertas tribus de Queensland, cada clase matrimonial está sometida a interdicciones alimenticias específicas. Los individuos que la componen deben abstenerse de la carne de ciertos animales que otras clases pueden consumir libremente[44]. ¿No serían estos animales tótems?.

Pero la interdicción alimenticia no es el signo característico del totemismo. El tótem es, en principio y antes que nada, un nombre y, tal como veremos, un emblema. Ahora bien, en las sociedades de las que se acaba de hablar, no hay ninguna clase matrimonial que lleve un nombre de

---

[42] Ver sobre este tema de las clases australianas en general nuestra memoria sobre «La Prohibition de l'inceste», en *Année Sociologique*, I. p. 9 y ss., y, más concretamente, sobre las tribus de ocho clases «L'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», en *Année Sociologique*, VIII, p. 118-147.

[43] No se mantiene este principio con el mismo rigor en todas partes. En las tribus del centro, de ocho clases, aparte de la clase con la que está permitido regularmente contraer matrimonio, hay otra con la cual se mantiene una especie de *connubium* secundario. (SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 101). Lo mismo ocurre en ciertas tribus de cuatro clases. Cada clase puede escoger entre las dos clases de la otra fratria. Es el caso de los Kabi (ver MATTHEW, en Curr, III, p. 1762).

[44] Ver ROTH, *Ethnological studies among the north-west central Queensland aborigines*, p. 56 y ss.; PALMER, «Notes on some Australian tribes», *J.A.I.*, XIII (1888), p. 302 y ss.

animal o de planta o que se sirva de un emblema[45]. Es posible, sin duda, que estas prohibiciones se deriven indirectamente del totemismo. Se puede suponer que los animales a los que protegen estos interdictos eran utilizados primitivamente como tótems por parte de clanes desaparecidos, mientras que se habrían mantenido las clases matrimoniales. Es cierto, en efecto, que éstas a veces tienen una capacidad de resistencia de la que carecen los clanes. Por consiguiente, las interdicciones, carentes de sus soportes primitivos, se habrían generalizado en el ámbito de cada clase, porque ya no existía cualquier otro grupo al que se pudieran ligar. Pero es manifiesto que, si bien esta reglamentación deriva del totemismo, no representa más que una forma debilitada y desnaturalizada de éste[46].

Todo lo que se acaba de referir sobre el tótem en las sociedades australianas es aplicable a las tribus de los indios de América del Norte. Toda la diferencia estriba en que, en estas últimas, la organización totémica tiene unos contornos diáfanos y una estabilidad que faltan en Australia. Los clanes australianos no son sólo muy numerosos; tienen, en el interior de una misma tribu, un número casi ilimitado. Los observadores citan algunos a título de ejemplo, pero sin llegar jamás a darnos su lista completa. La razón es que en ningún caso esta lista se cierra definitivamente. Los mismos procesos de segmentación que han desmembrado originariamente la fratría y dado lugar a los clanes propiamente dichos, se alarga sin término en el interior de estos últimos: por culpa de esta desagregación progresiva, con frecuencia, un clan no tiene más que un efectivo de lo más reducido[47]. En América, por el contrario, el sistema totémico tiene formas mejor definidas. Aún cuando allí las tribus son de media, sensiblemente más voluminosas que en Australia, sus clanes son menos numerosos. Una misma tribu cuenta raramente con más de una docena[48], y con frecuencia con menos; cada uno de ellos constituye pues un grupo mucho más importante. Pero sobre todo su número está mejor determinado: se sabe cuántos hay y se nos informa sobre ello[49].

Esta diferencia se debe a la superioridad de la técnica social. Cuando estas tribus fueron objeto de observación por primera vez, los grupos sociales estaban fuertemente arraigados en su terreno y, por consiguiente, eran más capaces de oponer resistencia a las fuerzas disolventes que los asaltaban. Por otro lado, la sociedad estaba ya en posesión de un sentimiento muy vivo de su propia unidad, lo que le hacía tener conciencia de sí misma y de las partes que la componen. El ejemplo de América nos sirve así para darnos mejor cuenta de lo propio de la organización a base de clanes. Caeríamos en un error si evaluáramos esta última a partir del aspecto que presenta actualmente en Australia. Allí, en efecto, está en un estado de fluctuación y disolución anormal; hay que ver en ello más bien el producto de una degeneración imputable tanto al desgaste natural del tiempo como a la acción desorganizadora de los blancos. Sin duda, es poco probable que los clanes australianos hayan tenido alguna vez las dimensiones y la sólida estructura de los clanes americanos. No obstante, ha debido haber una época en la que la distancia entre los unos y los otros era menos considerable que en la actualidad, pues las sociedades de América no habrían jamás conseguido organizar un armazón tan sólido si de siempre el clan hubiera sido tan fluído e inconsistente.

Esta mayor estabilidad ha permitido incluso el mantenimiento en América del sistema arcaico de las fratrías con una nitidez y relieve inexistente en Australia. Acabamos de ver que, en este último continente, la fratría está por doquier en decadencia; con mucha frecuencia no es más que un grupo anónimo; cuando tiene un nombre, o no es ya comprendido o, en todo caso, no puede ya sugerir gran cosa a los indígenas, puesto que ese nombre está tomado de una lengua extranjera o que ya no se habla. Del mismo modo no hemos podido inferir la existencia de tótems de fratría sino a partir de algunas supervivencias, tan poco nítidas, en su mayor parte, como para que numerosos observadores no las percibieran. Por el contrario, en ciertos puntos de América, este mismo sistema se ha mantenido en un primer plano. Las tribus de la costa del noroeste, los Tlinkit y los Haida principalmente, han accedido ya a un grado de civilización relativamente avanzado; y no obstante, se dividen en dos fratrías que a su vez se subdividen en un cierto número de clanes: fratrías

[45] No obstante, se citan algunas tribus en las que las clases matrimoniales llevarían nombres de animales o de plantas: tal es el caso de los Kabi (MATTHEW, *Two representative tribes*, p. 150), de las tribus observadas por Mrs. BATES (The marriage laws a. Customs of the W. Austral. Aborigines, en *Victorian Geographical Journal*, XXIII-XXIV, p. 47) y tal vez de dos tribus observadas por Palmer. Pero estos hechos son muy raros y su significación está mal determinada. Por demás, no es sorprendente que las clases, igual que los grupos sexuales hayan adoptado algunas veces nombres de animales. Esta extensión excepcional de las denominaciones totémicas no modifica en nada nuestra concepción del totemismo.

[46] Quizás se aplica la misma explicación a algunas tribus del sureste y del este, entre las que, si se confía en los informadores de HOWITT, habría igualmente tótems especialmente ligados a cada clase matrimonial. Este sería el caso de los Wiradjuri, los Wakerbura, los Bunta-Murra de la rivera del Bulloo (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 210, 221, 226). Con todo, las informaciones que ha recogido son, según su propia confesión, poco de fiar. De hecho, a partir de las listas que él ha elaborado, resulta que varios tótems aparecen de idéntica manera en las dos clases de la misma fratría.
La explicación que proponemos siguiendo a FRAZER (*Totemism and Exogamy*, p. 531 y ss.) suscita, por demás, una dificultad. En principio, cada clan y, por consiguiente cada tótem están representados indiferentemente en el interior de las dos clases de una misma fratría, puesto que una de estas clases es la de los hijos y la otra la de los padres de quien los primeros reciben sus tótems. Así pues, cuando los clanes desaparecieron, las interdicciones totémicas que sobrevivían deberían haber permanecido comunes para las dos clases matrimoniales, mientras que, en los casos citados cada clase tiene las suyas propias. ¿De dónde proviene esta diferenciación?. Tal vez el ejemplo de los Kaiabara (tribu del sur de Queensland) permita entrever de que manera se ha producido esta diferenciación. En esta tribu, los hijos tienen el tótem de su madre, pero particularizado por medio de un signo distintivo. Si la madre tiene por tótem el aguila-halcón negra, el del hijo es el águila-halcón blanca. (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 295). Hay en esto como un primera tendencia de los tótems a diferenciarse en relación a las clases matrimoniales.

[47] Una tribu de algunos centenares de individuos cuenta algunas veces hasta con 50 ó 60 clanes e incluso bastantes más. Ver sobre este punto DURKHEIM y MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», en *Année Sociologique*, p. VI, p. 28, N. 1.

[48] A excepción del caso de los Indios Pueblo del suroeste donde son más numerosos. Ver HODGE, «Pueblo Indian clans», en *American Anthropologist*, 1ª serie, T IX, p. 345 y ss. Con todo nos podemos preguntar si los grupos que son portadores de estos tótems son clanes o sub-clanes.

[49] Ver los cuadros elaborados por MORGAN en *Ancient Societies*, p. 153-185.

del Cuervo y del Lobo entre los Tlinkit[50], del Aguila y del Cuervo entre los Haida[51]. Y esta división no es tan sólo nominal; corresponde a una situación, que continúa siendo actual, de las costumbres e incide profundamente sobre el desarrollo de la vida. La distancia moral que separa a los clanes es poca cosa en comparación con la que separa a las fratrías[52]. El nombre que cada una de ellas lleva no es tan sólo una palabra de la que se ha olvidado o de la que ya no se sabe más que de manera vaga el sentido; es un tótem con toda la fuerza del término; tiene todos sus atributos esenciales, que serán descritos más tarde[53]. Por consiguiente era interesante, al tratar este punto, no dejar a un lado las tribus de América, ya que en ellas podemos observar directamente estos tótems de fratría de los que en Australia no se nos ofrecen más que oscuros vestigios.

II

Pero el tótem no es tan sólo un nombre; es un emblema, un verdadero blasón cuyas analogías con el blasón heráldico han sido con frecuencia destacadas. «Cada familia, dice Grey hablando de los australianos, adopta un animal o vegetal como blasón y signo distintivo, (*as their crest and sign*)»[54]; y lo que Grey llama una familia es, fuera de toda duda, un clan. «La organización australiana, dicen igualmente Fison y Howitt, muestra que el tótem es antes que nada el blasón de un grupo (*the badge of a group*)»[55]. Schoolcraft se expresa en los mismos términos sobre los tótems de los indios de América del Norte: «El tótem, dice, es de hecho un dibujo que se corresponde a los emblemas heráldicos de las naciones civilizadas, y que cada persona puede llevar encima como prueba de la identidad de la familia a la que pertenece. Es lo que demuestra la verdadera etimología de la palabra, derivada de *Dodaim*, que significa pueblo o residencia de un grupo familiar»[56].

Igualmente, cuando los indios entraron en contacto con los europeos y se establecieron contratos entre los unos y los otros, cada clan sellaba los tratados acordados con su tótem[57].

Los nobles de la época feudal hacían esculpir, grabar, representar de todas las maneras sus escudos de armas sobre los muros de sus castillos, sobre sus armas, sobre los objetos de cualquier tipo que les pertenecían: los negros de Australia, los indios de América del Norte hacen lo mismo con sus tótems. Los indios que acompañaban a Samuel Hearn pintaban sus tótems sobre sus escudos antes de entrar en combate[58]. Según Charlevoix, ciertas tribus indias tenían, en tiempos de guerra, verdaderas enseñas, elaboradas con cortezas puestas en la extremidad de una estaca y sobre las que se representaban los tótems[59]. Entre los Tlinkit, cuando estalla un conflicto entre dos clanes, los jefes de los dos grupos enemigos llevan sobre la cabeza un casco en el que aparecen representados sus tótems respectivos[60]. Entre los Iroqueses se ponía sobre cada tienda, como distintivo del clan, la piel del animal que se utilizaba como tótem[61]. Según otro observador, se ponía el animal disecado delante de la puerta[62]. Entre los Wyandot, cada clan tiene sus propios ornamentos y sus pinturas distintivas[63]. Entre los Omaha, y más generalmente entre los Siux, se pinta el tótem sobre la tienda[64].

Allí donde la sociedad se ha hecho sedentaria, donde la tienda es reemplazada por la casa, donde las artes plásticas están ya más desarrolladas, se graba el tótem sobre madera, sobre los muros. Es lo que ocurre por ejemplo, entre los Haida, los Tsimshian, los Salish, los Tlinkit. «Una ornamentación muy característica de la casa entre los Tlinkit, dice Krause, es el escudo totémico». Se trata de formas animales, combinadas, en ciertos casos, con formas humanas y esculpidas sobre postes que se alzan al lado de la puerta de entrada y que llegan a tener hasta 15 metros de altura; están generalmente pintados de colores muy vivos[65]. No obstante, en una población Tlinkit, estas representaciones totémicas no son muy numerosas; tan sólo se encuentran delante de las casas de los jefes y los hombres ricos. Son mucho más frecuentes en la tribu vecina de los Haida; en ésta, hay siempre varias representaciones totémicas por casa[66]. Con sus múltiples postes esculpidos que se yerguen por doquier y a veces a gran altura, una población Haida da la impresión de una ciudad santa completamente erizada de campanarios o de minúsculos minaretes[67].

---

50 KRAUSE, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 112; SWANTON, «Social Condition, Beliefs a. linguistic relationship of the Tlingit indians» in *XXIVth. Rep.*, p. 398.

51 SWANTON, *Contributions to the ethnology of the Haida*, p. 62.

52 «The distinction between the two clans is absolute in every respect», dice SWANTON, p. 68; éste llama clanes a lo que nosotros llamamos fratrías. Las dos fratrías, dice más tarde, son, en sus relaciones, como dos pueblos extranjeros.

53 El tótem de los clanes propiamente dichos está incluso más alterado que el tótem de las fratrías, por lo menos entre los Haida. En efecto al permitir las constumbres que un clan dé o venda el derecho de llevar su tótem, el resultado es que cada clan tiene una pluralidad de tótems de los que algunos le son comunes con otros clanes (ver SWANTON, p. 107 y 278). Por el hecho de que SWANTON llama clanes a las fratrías, se ve obligado a dar el nombre de *familia* a los clanes propiamente dichos y el de *Household* a las verdaderas familias. Pero no existen dudas sobre el significado real de la terminología que adopta.

54 *Journals of the Expeditions in N. W. and W. Australia*, II, p. 228.

55 *Kamilaroi and Kurnai*, p. 165.

56 *Indian Tribes*, I, p. 420, Cf. I. p. 52. Esta etimología es, por demás, muy dudosa. Cf. «Handbook of American Indians north of Mexico» (*Smithsonian Institute, Bur. of Ethnol.*, 2ª parte, s. v. Tótem, p. 787).

57 SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, III, p. 184. GARRICK MALLERY, «Picturewriting of the American Indians», en *10th Rep.*, 1893, p. 377.

58 HEARNE, *Journey to the Northern Ocean*, p. 148, (citada en FRAZER, Totemism, p. 30).

59 CHARLEVOIX, *Histoire et description de la nouvelle France*, V, p. 329.

60 KRAUSE, *Tlinkit-Indianer*, p. 248.

61 ERMINNIE A. SMITH, «Myths of the Iroquois», en *Second Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 78.

62 DODGE, *Our Wild Indians*, p. 225.

63 POWELL, «Wyandot Government», en *I. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881), p. 64.

64 DORSEY, «Omaha Sociology», *Third Rep.*, p. 229, 240, 248.

65 KRAUSE, op. cit., p. 130-131.

66 KRAUSE, p. 308.

67 Ver una fotografía de un poblado Haida en SWANTON, op. cit. IX. Cf. TYLOR, «Totem post of the Haida village of Masset», *J.A.I.*, nueva serie I, p. 133.

Entre los Salish con frecuencia se representa el tótem sobre las paredes interiores de la casa [68]. Se le encuentra, por demás, sobre las canoas, sobre utensilios de todo tipo y sobre los monumentos funerarios [69].

Los ejemplos precedentes están tomados exclusivamente de los indios de América del Norte. Es por el hecho de que estas esculturas, estos grabados, estas representaciones permanentes, no son posibles más que allí donde la técnica de las artes plásticas se ha elevado ya a un grado de perfección al que todavía no han llegado las tribus australianas. Por consiguiente, las representaciones totémicas del tipo que acaba de ser mencionado son más escasas y menos aparentes en Australia que en América. Sin embargo, se citan casos de este tipo. Entre los Warramunga, al concluir las ceremonias mortuorias, se entierran los huesos del muerto, previamente desecados y reducidos a polvo; junto al lugar en que son depositados, se traza sobre la tierra una figura representativa del tótem [70]. Entre los Mara y los Anula, se instala el cuerpo en el interior de una pieza hueca de madera que está igualmente decorada con dibujos característicos del tótem [71]. En Nueva Gales del Sur, Oxley ha encontrado grabadas sobre los árboles cercanos a la tumba en la que estaba enterrado un indígena [72] unas figuras a las que Brough Smith atribuye un carácter totémico. Los indígenas del Alto Darling graban sobre sus escudos imágenes totémicas [73]. Según Collins, casi todos los utensilios están llenos de ornamentaciones que seguramente tienen el mismo significado; se encuentran figuras del mismo tipo sobre las rocas [74]. Pudiera ser que estos dibujos totémicos fueran más frecuentes de lo que parece, pues, por razones que se expondrán más tarde, no es siempre fácil percibir cual es su verdadero sentido.

Estos diferentes hechos dejan ya percibir el lugar considerable que el tótem ocupa en la vida social de los primitivos. Hasta ahora, con todo, se nos ha presentado como relativamente extraño al hombre; pues tan sólo lo hemos visto representado sobre las cosas. Pero las imágenes totémicas no se reproducen tan sólo sobre las paredes de la casa, los flancos de las canoas, las armas, los utensilios y las tumbas; se los encuentra sobre el mismo cuerpo de los hombres. Estos no ponen tan sólo su blasón sobre los objetos de su posesión, sino que también lo llevan sobre su persona; aparece impreso en su carne, forma parte de ellos mismos, e incluso este modo de representación es, con mucho, el más importante.

[68] Hill Tout, «Report of the Ethnology of the Statlumh of British Columbia, *J.A.I.*, T. XXXV, 1905, p. 155.

[69] Krause, op. cit. p. 230; Swanton, *Haida*, p. 129, 135 y ss. Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 52-53, 337, 356. En este último caso, el tótem es representado en forma invertida, en señal de duelo. Se encuentran costumbres similares entre los Creek (c. Swan, en Schoolcraft, *Indian tribes of the United States*, V, p. 256), entre los delaware (Heckewelder, *An account of the history, manners and customs of the indian nations who once inhabitated Pennsylvania*, p. 246-247).

[70] Spencer y Gillen, *North. Tr.* p. 168, 537, 540.

[71] Spencer y Gillen, ibid., p. 174.

[72] Brough Smith, *The aborigines of Victoria*, I, p. 99, N.

[73] Brough Smith, I, p. 284. Strehlow, cita un hecho del mismo género entre los Arunta (III, p. 68).

[74] *An account of the English colony in N. S. Wales*, II, p. 381.

Es en efecto una regla muy general la de que los miembros de cada clan intenten reproducir el aspecto exterior de su tótem. Entre los Tlinkit, en ciertas festividades religiosas, el personaje que ejerce la dirección del ceremonial lleva una vestimenta que representa, en totalidad o en parte, el cuerpo del animal cuyo nombre lleva el clan [75]. Se emplean con esta finalidad máscaras especiales. Las mismas prácticas aparecen a lo largo de todo el Noroeste de América [76]. Se encuentra la misma costumbre entre los Minnitaree cuando van al combate [77], entre los indios Pueblo [78]. Además, cuando el tótem es un pájaro, los individuos llevan sobre la cabeza las plumas de este pájaro [79]. Entre los Iowa, cada clan tiene una manera especial de cortarse el pelo. En el clan del Aguila, se disponen dos grandes mechones sobre la parte frontal de la cabeza mientras que otro pende por detrás; en el clan del Búfalo se disponen los cabellos en forma de cuernos [80]. Entre los Omaha, aparecen prácticas análogas: cada clan tiene su peinado. En el clan de la Tortuga, por ejemolo, se rasuran los cabellos, salvo seis bucles, dos dispuestos a cada lado de la cabeza, uno delante y otro detrás, de tal manera que se imitan las patas, la cabeza y la cola del animal [81].

Pero lo más frecuente es imprimir sobre el mismo cuerpo el distintivo totémico: es éste un modo de representación que está al alcance incluso de las sociedades menos avanzadas. A veces se ha abierto el interrogante de sí el tan frecuente rito consistente en arrancar al joven los dos dientes superiores en la época de la pubertad no tendría por objeto la reproducción de la forma del tótem. El hecho no está aclarado; pero es de destacar que, a veces, los mismos indígenas explican este uso de esta manera. Por ejemplo, entro los Arunta la extracción de los dientes no es practicada más que por los clanes de la Lluvia y del Agua; pues bien, según la tradición, esta operación tendría por objetivo hacer semejantes las fisonomías a ciertas nubes negras con ribetes claros, que se supone anuncian la próxima llegada de la lluvia y que, por esta razón, se las considera como formando parte de la misma familia [82]. Esto prueba que el mismo indígena tiene conciencia de que estas deformaciones tienen por objeto darle, por lo menos convencionalmente, el aspecto de su tótem. Entre los mismos Aruntas, en el curso de los ritos de subincisión, se realizan cortes determinados sobre las hermanas y la futura mujer del novicio; el resultado son cicatrices cuya forma se representa del mismo modo sobre un objeto sagrado del que hablaremos en su momento, llamado el *churinga*; pues bien, veremos que las líneas dibujadas de este modo sobre los churinga son

[75] Krause, p. 327.

[76] Swanton, «Social condition, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit Indians» en *XXIVth Rep.*, p. 435 y ss.; Boas, *The social organization of the secret societies of the Kwakiutl Indians*, p. 358.

[77] Frazer, Totemism, p. 26.

[78] Bourke, *The snake dance of the Moquis of Arizona*, p. 229; J. W. Fewker, «The group of Tusayan ceremonials called Katcinas», en *XVth Rep.*, 1897, p. 251-263.

[79] Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 327.

[80] Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 289.

[81] Dorsey, «Omaha Sociol.», *3th Rep.*, p. 229, 238, 240, 245.

[82] Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 451.

emblemas del tótem[83]. Entre los Kaitish, se considera al tótem como estrechamente ligado a la lluvia[84]; los pertenecientes al clan de la lluvia llevan sobre sus orejas pequeños pendientes hechos de dientes de euro[85]. Entre los Yerkla, durante la iniciación, se inflinge al joven un cierto número de chirlos que dejan cicatrices: el número y la forma de estas cicatrices varían según los tótems[86]. Uno de los informadores de Fison da cuenta del mismo hecho en las tribus que él ha observado[87]. Según Howitt, existiría una relación del mismo tipo, entre los Dieri, entre ciertas escarificaciones y el tótem del agua[88]. En cuanto a los indios del Noroeste, la costumbre de hacerse tatuajes con el tótem está muy generalizada[89].

Pero si los tatuajes realizados por medio de mutilaciones o de escarificaciones no tienen siempre una significación totémica[90], el hecho es completamente diferente en el caso de simples dibujos realizados sobre el cuerpo: son, por lo general, representaciones del tótem. Es cierto que el indígena no los lleva cotidianamente. Cuando se dedica a ocupaciones puramente económicas, cuando los pequeños grupos familiares se dispersan para pescar y cazar no se enredan en esta costumbre, que no deja de tener sus complicaciones. Pero cuando los clanes se reúnen para vivir en común y consagrarse conjuntamente a las ceremonias religiosas, se engalanan obligatoriamente. Cada una de estas ceremonias, como veremos, se dirige a un tótem particular y, en principio, los ritos que se rinden a un tótem no pueden ser realizados más que por las gentes pertenecientes a ese tótem. Pues bien, los que actúan[91], los que realizan el papel de oficiantes, e incluso a veces aquellos que asisten como espectadores, llevan siempre sobre su cuerpo dibujos que representan al tótem[92]. Uno de los ritos principales de la iniciación, aquél que hace que el adolescente se inicie en la vida religiosa de la tribu, consiste precisamente en pintarle sobre el cuerpo el símbolo totémico[93]. Es cierto que, entre los Arunta, el dibujo así trazado no representa siempre ni necesariamente al tótem del iniciado[94]; pero se trata de una excepción debida sin duda a la situación de deterioro en que se encuentra la organización totémica de esta tribu[95]. Por lo demás, incluso entre los Arunta, en el momento más solemne de la iniciación puesto que es su colofón y consagración, cuando se admite la entrada del neófito en el santuario en que se conservan todos los objetos sagrados pertenecientes al clan, se realiza sobre él una pintura emblemática: pues bien, en este caso, es el tótem del adolescente el que aparece representado[96]. Los lazos que unen al individuo con su tótem son incluso tan estrechos que, en las tribus de la costa noroeste de América del Norte, se pinta el emblema del clan no sólo sobre los vivos, sino también sobre los muertos: antes de amortajar el cadaver, se pone sobre él el distintivo totémico[97].

---

[83] SPENCER y GILLEN, ibid., p. 257.

[84] Se verá más tarde (L. I. cap. IV) lo que significan estas relaciones de parentesco.

[85] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 296.

[86] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 744-746; Cf. p. 129.

[87] *Kamilaroy and Kurnay*, p. 66, Nota. Es cierto que el hecho es puesto en duda por otros informadores.

[88] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 744.

[89] SWANTON, *Contributions to the ethnology of the Haida*, p. 41 y ss. XX y XXI. BOAS, *The social organization of the Kwakiutl*, p. 318; SWANTON, *Tlingit*, XVI y ss. En un caso, extraño por demás a las dos regiones etnográficas que estudiamos de modo más particular, se realizan estos tatuajes sobre los animales que pertenecen al clan. Los Bechuana de Africa del Sur están divididos en un cierto número de clanes: hay individuos del cocodrilo, del búfalo, del mono, etc. Pues bien, las gentes del cocodrilo, por ejemplo, hacen en las orejas de sus animales una incisión que recuerda por su forma el hocico del animal (CASALIS, *Les Basoutos*, p. 221). Según ROBERTSON SMITH habría existido la misma costumbre entre los antiguos árabes (*Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 212-214).

[90] Según SPENCER y GILLEN hay algunos que no tienen ninguna significación religiosa (ver *Nat. tr.*, p. 41-42; *North. Tr.*, p. 45, 54-56).

[91] Entre los Arunta, la regla comporta excepciones que se explicarán más tarde.

[92] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 162; *North. Tr.*, p. 179, 259, 292, 295-296; SCHULZE, loc. cit., p. 221. Lo que representa de este modo no es siempre el tótem, sino uno de los objetos que asociados a ese tótem, son considerados objetos de la misma familia.

[93] Tal es el caso, por ejemplo, entre los Waramunga, los Walpari, los Wulmala, los Tjinjilli, los Umbaia, los Unmatjera, (*North. Tr.*, p. 348, 339). Entre los Waramunga en el momento en que se ejecuta el dibujo, sus ejecutores dirigen al iniciado las palabras siguientes: «Esta marca pertenece a vuestra localidad (your place) no dirijais los ojos a otra localidad». «Este parlamento significa, dicen SPENCER y GILLEN, que el adolescente no debe intervenir en ceremonias diferentes de las que conciernen a su tótem; testimonia del mismo modo la estrecha asociación que, según se supone, existe entre un hombre, su tótem y el lugar especialmente consagrado a ese tótem» (*North. Tr.*, p. 584). Entre los Waramunga, el tótem se transmite de padre a hijo; por consiguiente, cada localidad tiene el suyo.

[94] SPENCER y GILLEN. *Nat. Tr.*, p. 215. 241, 376.

[95] Recuérdese (ver mas arriba p. 98) que, en esta tribu, el hijo puede tener un tótem diferente al de su padre o al de su madre y, de modo más general, al de sus parientes. Ahora bien, son los parientes, de una u otra parte, los designados para actuar en las ceremonias de iniciación. Por consiguiente, como resulta que un hombre, en principio, no adquiere la calidad de oficiante o asistente más que para las ceremonias de su tótem, de ello se sigue que, en ciertos casos, los ritos en los que se inicia al niño atañen forzosamente a un tótem distinto del suyo. He aquí la razón de que las pinturas ejecutadas sobre su cuerpo no rerpesenten necesariamente al tótem del novicio: casos de este tipo son citados en SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 229. Lo que, por otro lado, muestra claramente que nos encontramos ante una anomalía es el hecho de que, no obstante, las ceremonias de circuncisión competen esencialmente al tótem predominante en el grupo local del iniciado, es decir, al tótem que correspondería al mismo iniciado, si la organización totémica no fuera anómala, si fuera, entre los Arunta, idéntica a lo que es entre los Warramunga (ver SPENCER y GILLEN, ibid., p. 219).

Esta misma anomalía ha dado lugar a otra consecuencia. De manera general, tiene por efecto distender en algo los lazos que unen cada tótem a un grupo determinado, ya que un mismo totem puede contar con miembros en todos los grupos locales posibles e incluso en las dos fratrías indistintamente. Ha podido así ir arraigando la idea de que un individuo de tótem diferente pudiera celebrar las ceremonias de otro tótem –idea que es contraria a los mismos principios del totemismo, como veremos aun mejor más tarde– sin levantar demasiadas resistencias. Se ha llegado a admitir que un hombre, al que un espíritu revelara el formulario de una ceremonia, estaba cualificado para presidirla, aun cuando no perteneciera al tótem en cuestión (*Nat. Tr.*, p. 519). Pero lo que prueba que se trata de una excepción a la regla y del resultado de una cierta tolerancia es que el beneficiario de la fórmula, revelada de esta forma, no tiene una libre disposición sobre ella; si la transmite –y estas transmisiones son frecuentes– no puede ser más que al miembro del tótem al que se dirige el rito (*Nat. Tr.*, ibid.).

[96] *Nat. Tr.*, p. 140. En este caso, el novicio conserva la decoración, con la que asi se le ha engalanado, hasta que, por el paso del tiempo, se borre por sí misma.

[97] BOAS, «General Report on the Indians of British Columbia», en *British Association for the Advancement of Science, 5th Rep. of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada*, p. 41.

III

Ya estas decoraciones totémicas permiten presentir que el tótem no es sólo un nombre y un emblema. Estas sólo en el curso del ceremonial religioso son el tótem, así como éste es al mismo tiempo una etiqueta colectiva y tiene un carácter religioso. Y, en efecto, las cosas se clasifican en sagradas y profanas por sus relaciones con el tótem. Este aparece como el modelo mismo de las cosas sagradas.

Las tribus de Australia central, principalmente los Arunta, los Loritja, los Kaitish, los Unmatjera, los Ilpira[98], usan constantemente en sus ritos ciertos instrumentos llamados, entre los Arunta, según Spencer y Guillen *churinga*, y según Strehlow *tjurunga*[99]. Se trata de trozos de madera o de pedazos de piedra pulimentada, con formas muy variadas, pero generalmente ovales o alargadas[100]. Cada grupo totémico tiene una colección más o menos importante. *Pues bien, sobre cada uno de éstos está grabado un dibujo que representa al tótem de ese mismo grupo*[101]. Un cierto número de estos churingas está horadado, en una de sus extremidades, por un orificio por el que pasa una hebra, hecha de cabellos humanos o de pelos de zarigüeya. Aquellos objetos que son de madera y que están horadados de esta manera se utilizan para las mismas finalidades que esos instrumentos de culto a los que los etnógrafos ingleses han dado el nombre de *bull-roarers*. Por medio de la atadura por la que están ligados, se les hace dar vueltas rápidamente en el aire de modo que producen un zumbido idéntico al que provocan los *trompos* utilizados todavía como juguetes por nuestros niños; este ruido ensordecedor tiene una significación ritual y acompaña todas las ceremonias de alguna importancia. Estos tipos de churingas son pues verdaderos *bull-roarers*. Pero hay otros que no son de madera o que no están horadados; por consiguiente, no se los puede emplear de esta manera. Empero son inspiradores de idénticos sentimietnos de respeto religioso.

Todo churinga, en efecto, con independencia de la finalidad con la que sea empleado, forma parte de los objetos más eminentemente sagrados, no existiendo incluso ninguno que le supere en dignidad religiosa. Es lo que, ya en sí, indica el nombre por el que se los designa. Al mismo tiempo que un sustantivo, es también un adjetivo que significa sagrado. Y así, entre los nombres que lleva cada Arunta, hay uno que es tan sagrado que se prohibe revelarlo a un extranjero; no se lo pronuncia más que raramente, en voz baja, con una especie de murmullo misterioso. Pues bien, este nombre se llama *aritna churinga* (aritna quiere decir nombre)[102]. De modo más general, la palabra churinga designa todos los actos rituales; por ejemplo, *ilia churinga* significa culto del emú[103]. El churinga, sin más, empleado sustantivamente, es pues el objeto cuya característica esencial es la de ser sagrado. Así los profanos, es decir, las mujeres y los adolescentes todavía no iniciados en la vida religiosa, no pueden tocar ni siquiera ver los churingas; les está sólo permitido mirarlos de lejos, y aun en contadas ocasiones[104].

Se conserva los churingas piadosamente en un lugar especial llamado por los Arunta el *ernatulunga*[105]. Se trata de una cavidad, una especie de pequeño subterráneo oculto en un lugar desértico. Su entrada se encuentra cuidadosamente cerrada por medio de piedras tan hábilmente dispuestas que el extranjero que pasa a su lado no puede sospechar que, cerca de él, se encuentra el tesoro religioso del clan. El carácter religioso de los churingas es tal que se comunica al lugar en que están de esta manera situados: las mujeres, los no iniciados no pueden acercarse. Tan sólo cuando la iniciación se ha acabado totalmente tienen acceso los adolescentes: hay incluso algunos a los que no se les considera dignos de este privilegio sino al cabo de varios años de pruebas[106]. La religiosidad del lugar se irradia más allá y se comunica a su entorno: todo lo que se encuentra en él participa del mismo carácter y, por esta razón, queda fuera del alcance profano. ¿Un hombre es perseguido por otro?. Si consigue llegar al ertnatulunga está a salvo; allí no se le puede prender[107]. Incluso un animal herido que se refugie en él debe ser respetado[108]. Ante él se prohiben las disputas. Se trata de un lugar de paz, como se diría en las sociedades germánicas, el santuario del grupo totémico, un verdadero lugar de asilo.

Mas las virtudes del churinga no se hacen manifiestas tan sólo por el modo en que mantiene a distancia a los profanos. Si se lo mantiene aislado es porque es algo de alto valor religioso cuya pérdida dañaría gravemente a

---

98 También aparecen entre los Warramunga, pero en menor número que entre los Arunta, y no hacen acto de presencia en las ceremonias totémicas aún cuando ocupan un cierto espacio en los mitos (*Nat. Tr.*, p. 163).

99 En las otras tribus se emplean otros nombres. Damos un sentido genérico al término Arunta porque es en esta tribu donde los churinga tienen un lugar más relevante y han sido mejor estudiados.

100 STREHLOW, II, p. 81.

101 Hay algunos, pero pocos, que no llevan ningún dibujo aparente (ver SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 144).

102 *Nat. Tr.*, p. 139 y 648; STREHLOW, II, p. 75.

103 STREHLOW, quien transcribe *Tjurunga*, da una traducción un poco diferente a la palabra. «Esta palabra, nos dice, significa aquello que es secreto y personal (*der eigene geheime*). *Tju* es una vieja palabra que significa escondido, secreto, y *runga* quiere decir aquello que me es propio». Pero KEMPE que, en esta materia, tiene más autoridad que STREHLOW, traduce *tju* como grande, poderoso, sagrado (KEMPE, Vocabulary of Tribes inhabiting Macdonnell Ranges, s. v. Tju, en *Transactions of the R. Society of Victoria*, t. XIII). Por otro lado, la traducción de STREHLOW no se aleja de la precedente tanto como se pudiera creer en una primera aproximación; pues lo secreto es aquello que se sustrae al conocimiento de los profanos, es decir, aquello que es sagrado. En cuanto a la significación atribuida a la palabra *runga*, nos parece muy dudosa. Las ceremonias del emú pertenecen a todos los miembros del clan del emú; todos pueden participar en ellas; éstas no son pues asunto personal de cada uno de ellos

104. *Nat. Tr.*, p. 130-132; STREHLOW, II, p., 78. Se mata por igual a la mujer que ha visto el churinga y al hombre que se lo ha enseñado.

105 STREHLOW denomina este lugar, definido exactamente en los mismos términos que emplean SPENCER y GILLEN, arknanaua en vez de ertnatulunga (STREHLOW, II, p.78).

106 *North. Tr.*, p. 270; *Nat. Tr.*, p. 140.

107 *Nat. Tr.*, p. 135.

108 STREHLOW, II, p. 78. STREHLOW dice, no obstante, que un asesino que se refugie en las inmediaciones de un ertnatulunga es perseguido implacablemente hasta allí y se le da muerte. Nos resulta difícil conciliar este hecho con el privilegio de que disfrutan los animales, y nos preguntamos si no es un hecho reciente el mayor rigor con que se trata al criminal, atribuible a un debilitamiento del tabú que en un principio protegía al ertnatulunga.

la colectividad y los individuos. Posee toda suerte de propiedades maravillosas: por contacto, sana las heridas, particularmente las provocadas en la circuncisión[109]; es eficaz incluso contra las enfermedades[110]; sirve para hacer salir la barba[111]; confiere importantes poderes sobre la especie totémica cuya reproducción normal asegura[112]; da a los hombres fuerza, valor, perseverancia, y, por el contrario, abate y debilita a sus enemigos. Esta última creencia está incluso tan fuertemente arraigada que, cuando dos guerreros luchan entre sí, si uno de ellos llega a percibir que su adversario lleva consigo churingas pierde al instante la confianza en sí y su derrota se hace segura[113]. No hay además ningún otro instrumento que ocupe un lugar más relevante en las ceremonias religiosas[114]. Por medio de una especie de unción, se comunica sus poderes ya sea a los oficiantes ya a los asistentes; para esto, tras untar los churingas con grasa, se los frota contra los miembros, contra el estómago, de los fieles[115]. O bien se lo cubre de un plumón que se echa a volar y se dispersa en todas las direcciones cuando se voltea el churinga; es una manera de diseminar las virtudes que moran en él[116].

Mas no son sólo útiles a los individuos; la suerte del clan en su conjunto está colectivamente ligada a la suerte de los churingas. Su pérdida constituye un desastre; es la mayor desgracia que puede ocurrirle al grupo[117]. En algunas ocasiones abandonan el ertnatulunga, por ejemplo cuando son prestados a algún grupo extranjero[118]. Un verdadero duelo se desarrolla entonces. Durante dos semanas, los componentes del grupo totémico lloran, se lamentan, con el cuerpo embadurnado de arcilla blanca, como cuando pierden a alguno de sus parientes[119]. Por lo mismo, no se dejan los churingas a libre disposición de los particulares; el ertnatulunga en que se conservan está bajo el control del jefe del grupo. Cada individuo, sin duda, tiene derechos especiales sobre algunos de ellos[120]; con todo, aun cuando, en cierta medida, sea su propietario, no puede tenerlos a su servicio más que con el consentimiento y bajo la dirección del

[109] *Nat. Tr.*, p. 248.

[110] Ibid., p. 545-546. STREHLOW, II, p. 79. Por ejemplo, el polvo que se obtiene raspando un churinga y se disuelve en agua constituye una poción que restituye la salud a los enfermos.

[111] *Nat. Tr.*, p. 545-546. STREHLOW (II, p. 79) niega el hecho.

[112] Por ejemplo, un churinga del tótem del Ñame, depositado en la tierra, hace crecer sobre ella ñames (*North. Tr.*, p. 275). El mismo poder tiene sobre los animales (STREHLOW, II, p. 76, 78; III, p. 3, 7).

[113] *Nat. Tr.*, p. 135; STREHLOW, II, p. 79.

[114] *North. Tr.*, p. 278.

[115] Ibid., p. 180.

[116] Ibid., p. 272-273.

[117] *Nat. Tr.*, p. 135.

[118] Un grupo toma a préstamo de otro sus churingas, con la idea de que éstos últimos les comunicarán algo de los poderes que residen en ellos, que su presencia revitalizará a individuos y colectividad. (*Nat. Tr.*, p. 158 y ss.).

[119] Ibid., p. 136.

[120] Cada individuo está ligado por un lazo particular, en primer lugar, a un churinga especial que tiene en prenda de por vida, por otro lado, a los que ha recibido de sus familiares por herencia.

jefe. Se trata de un tesoro colectivo, del arca santa del clan[121]. La devoción de que son objeto es demostrativa, por demás, del alto valor que se les asigna. No se los maneja sino con un respeto traducido por el carácter solemne de los gestos[122]. Se les prestan cuidados, se los unta de grasa, se los lustra, se los pulimenta, y, cuando se los transporta de una localidad a otra, la operación se realiza en medio de ceremonias que son testimonio de que en ese desplazamiento se ve un acto de la mayor importancia[123].

Ahora bien, en sí mismos, los churingas son objetos de madera o de piedra como tantos otros; no se diferencian de las cosas profanas más que por una particularidad: se trata de que, sobre ellos, está grabado o dibujado el distintivo totémico. Es pues este distintivo, y tan sólo él, el que les confiere su carácter sagrado. Es cierto que, según Spencer y Gillen, en el churinga residiría el alma de un ancestro y que sería la presencia de este alma la que le atribuiría sus propiedades[124]. Por su lado, Strehlow, aun tachando de inexacta esta interpretación, propone otra que no difiere sensiblemente de la precedente: se consideraría al churinga como una imagen del cuerpo del ancestro o como el cuerpo mismo[125]. Serían pues los sentimientos inspirados por el ancestro los que se trasladarían sobre el objeto material, convirtiéndolo en una especie de fetiche. Pero, en primer lugar, tanto una concepción como la otra, –que, por demás, tan sólo difieren en el relato del mito– han sido elaboradas con posterioridad para hacer inteligible el carácter sagrado atribuido a los churingas. En la constitución de estos trozos de madera o de piedra, en su aspecto exterior, nada hay que los predestine a ser considerados como la sede del alma de un ancestro o como la imagen de su cuerpo. Si los hombres han imaginado pues este mito, es con la finalidad de poderse explicar a sí mismos el respeto religioso que les inspiran estos objetos, lejos de que el mito haya determinado ese respeto. Esta explicación, como tantas explicaciones míticas, resuelve el problema sin desembarazarse de él, reproduciéndolo en términos ligeramente diferentes; pues decir que el churinga es sagrado y decir que mantiene algún tipo de relación con un ser sagrado no es más que enunciar de dos maneras un mismo hecho; no es dar cuenta de él. Además, según nos refieren Spencer y Gillen, incluso entre los Arunta hay churingas fabricados por los ancianos del grupo, con conocimiento y a la vista de todo el mundo[126]; es evidente que éstos no pueden provenir de los

[121] *Nat. Tr.*, p. 154; *North. Tr.*, p. 193. Los churinga poseen hasta tal punto un carácter de distintivo colectivo que llegan a reemplazar a los *bastones de mensajero* utilizados en otras tribus, por parte de los individuos enviados a grupos extranjeros con el fin de convocarlos a alguna ceremonia (*Nat. Tr.*, p. 141-142).

[122] Ibid., p. 326. Es de resaltar que se emplea los *bull-roarers* de la misma manera (MATHEWS, «Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria», en *Journal of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 307-308).

[123] *Nat. Tr.*, p. 161, 250 y ss.

[124] Ibid., p. 138.

[125] STREHLOW, I, Vorworet, in fine; II, p. 76, 77 y 82. Según los Arunta, se trata del mismo cuerpo del ancestro; según los Loritja, se trata tan sólo de una imagen suya.

[126] Cuando acaba de nacer un niño, la madre indica al padre el lugar en que cree que el alma del ancestro ha penetrado en ella. El padre, acompañado por algunos familiares, se persona en ese sitio y en él se realiza la búsqueda del churinga que, se cree, ha dejado caer el ancestro en el

grandes ancestros. Sin embargo, tienen, con pequeñas diferencias de grado, la misma eficacia que los otros y se los conserva de la misma manera. Por último, hay tribus enteras que no consideran en absoluto que los churingas estén asociados con un espíritu [127]. Su naturaleza religiosa les viene pues de fuente diferente, y ¿de dónde podría venir más que del distintivo totémico que lleva consigo?. Así pues, en realidad, las manifestaciones rituales se dirigen a esta imagen; ella es la que santifica el objeto sobre el que está grabada. Pero existen, entre los Arunta y otras tribus vecinas, otros dos instrumentos litúrgicos netamente ligados al tótem y al mismo churinga, que forma parte ordinariamente en su composición; se trata del *nurtunja* y del *waninga*.

El nurtunja [128], que se encuentra entre los Arunta del norte y sus vecinos inmediatos [129], consta esencialmente de un soporte vertical que consiste, ya sea en una lanza, ya en varias lanzas formando un haz, ya en una simple vara [130]. A su alrededor se sujetan matas de hierbas por medio de cintas elaboradas con cabellos. A lo largo se dispone plumón ya en círculos ya en líneas paralelas que corren de arriba a abajo por el soporte. La cúspide está decorada con plumas de águila-halcón. Por demás, ésta no es otra que la forma más general y típica; conlleva todo tipo de variantes, según los casos particulares [131].

El waninga, que se encuentra entre los Arunta del sur, los Arabunna y los Loritja, no tiene en absoluto un solo y único modelo. Reducido a sus elementos más esenciales, consiste también en un soporte vertical, formado por un palo de más de un pie de largo o por una lanza de varios metros de altura, y cortado transversalmente unas veces por una pieza, otras por dos [132]. En el primer caso, tiene el aspecto de una cruz. Tiras hechos de cabellos humanos o de piel de zarigüeya o de bandicut atraviesan diagonalmente el espacio comprendido entre los brazos de la cruz y las extremidades del eje central; están apretadas las unas contra las otras, constituyendo de este modo una red que tiene forma de rombo. Cuando hay dos barras transversales, estas tiras van de una a otra y, de allí, a la cúspide y a la base del soporte. A veces, están recubiertos por una capa de plumón lo suficientemente espesa como para sustraerlos a la vista. El

momento en que se ha reencarnado. Si aquél aparece es, sin duda, porque algún anciano del grupo totémico lo ha colocado (la hipótesis es de SPENCER y GILLEN). Si no se descubre ningún churinga, entonces se elabora uno nuevo siguiendo una técnica determinada (*Nat. Tr.*, p. 132. Cf. STREHLOW, II, p. 80).

127 Tal es el caso de los Warramunga, de los Urabunna, de los Worgaia, de los Umbaia, de los Tjingilli, de los Gnanji (*North. Tr.*, p. 258, 275-276). Entonces, dicen SPENCER y GILLEN, «they were regarded as of especial value because of their association with a totem» (ibid., p. 276). Hay ejemplos del mismo hecho entre los Arunta (*Nat. Tr.*, p. 156).

128 STREHLOW escribe *tnatanja* (op. cit., I, p. 4-5).

129 Los Kaitish, los Ilpirra, los Unmatjera; pero es raro entre estos últimos.

130 A veces, la vara es reemplazada por churingas muy largos, puestos uno a continuación de otro.

131 A veces, se cuelga de la cúspide del nurtunja otro más pequeño. En otros casos, el nurtunja tiene la forma de una cruz o de una T. Con menor frecuencia, no aparece el soporte central (*Nat. Tr.*, p. 298-300, 360-364, 627).

132 Algunas veces, son tres las barras transversales.

waninga tiene así el aspecto de una verdadera bandera [133].

Pues bien, el nurtunja y el waninga, que aparecen en una gran cantidad de ritos importantes, son objeto de un respeto religioso, por completo asimilable al que inspiran los churingas. Se procede a su confección y erección con la mayor solemnidad. Fijos en el suelo o llevados por un oficiante, señalan el punto central de la ceremonia: las danzas y los ritos se desarrollan alrededor de ellos. En el curso de la iniciación, se lleva al novicio al pie de un nurtunja erigido para la circunstancia. «He aquí el nurtunja de tu padre, se dice; ya ha servido para formar a gran número de adolescentes». Tras esto, el iniciado debe besar el nurtunja [134]. Por medio de ese beso, entra en relación con el principio religioso que se supone reside en su interior; se trata de una verdadera comunión que debe aportar al adolescente la fuerza necesaria para soportar la terrible operación de la subincisión [135]. El nurtunja juega además un papel considerable en la mitología de estos pueblos. Los mitos relatan que, en los tiempos fabulosos de los ancestros, el territorio de la tribu era recorrido en todas direcciones por grupos compuestos exclusivamente por individuos pertenecientes a un mismo tótem [136]. Cada una de las bandas llevaba consigo un nurtunja. Cuando se paraba para acampar, sus componentes, antes de dispersarse para cazar, fijaban sobre el suelo su nurtunja, en cuya cúspide estaban colgados los churingas [137]. Es tanto como decir que se le confiaba todo lo más precioso que poseían. Constituía al mismo tiempo una especie de estandarte que servía de centro de encuentro del grupo. No se puede dejar de llamar la atención sobre las analogías que existen entre el nurtunja y el poste sagrado de los Omaha [138].

Ahora bien, este carácter sagrado tan sólo puede venirle de una causa: se trata de que el nurtunja es la representación material del tótem. En efecto, las líneas verticales o los círculos de plumón que lo recubren, o aún las tiras, de colores igualmente diferentes, que unen los brazos del waninga con el eje central, no quedan dispuestos arbitrariamente, al arbitrio de sus artífices; sino que tienen que adoptar una forma determinada por la tradición, la cual, según los indígenas, representa al tótem [139]. En este caso no es menester preguntarnos, como en el de los churingas, si la veneración de que es objeto este instrumento de culto no sería más que un reflejo de la

133 *Nat. Tr.*, p. 231-234, 306-310, 627. A parte del nurtunja y del Waninga, SPENCER y GILLEN hacen referencia a una tercera especie de poste o de bandera sagrados, el kauaua (*Nat. Tr.*, p. 364, 370, 629), sobre el que confiesan francamente no haber podido determinar exactamente sus funciones. Hacen notar tan sólo que el kauaua «se mira como algo común a los miembros de todos los tótems». Pero, según STREHLOW (III, p. 23, n. 2), el kauaua de que hablan SPENCER y GILLEN sería simplemente el nurtunja del tótem del Gato salvaje. Como se da el caso de que este animal es objeto de un culto tribal, queda explicado el hecho de que la veneración de que es objeto su nurtunja sea común a todos los clanes.

134 *North. Tr.*, p. 342; *Nat. Tr.*, p. 309.

135 *Nat. Tr.*, p. 255.

136 Ibid., cap. X y XI.

137 Ibid., p. 138, 144.

138 Ver DORSEY, «Siouan Cults», *IXth Rep.*, p. 413; «Omaha Sociology», *IIIrd Rep.*, p. 234. Es cierto que no hay más que un poste sagrado para toda la tribu, mientras que hay un nurtunja por cada clan. Pero el principio es el mismo.

139 *Nat. Tr.*, p. 232, 308, 313, 334, etc.; *North. Tr.*, p. 182, 186, etc.

que inspiran los ancestros; pues la regla es que cada nurtunja o cada waninga no se conserva más allá de la ceremonia en la que es utilizado. Se confecciona de nuevo e integralmente cada vez que es necesario, y, una vez que el rito se ha celebrado, se le despoja de sus ornamentaciones y se dispersan los elementos de que está compuesto [140]. No es pues más que una imagen –e incluso una imagen temporal– del tótem y, por consiguiente, juega un papel religioso a ese título y sólo a ese título.

Así, el churinga, el nurtunja, el waninga, deben únicamente su naturaleza religiosa al hecho de llevar sobre sí el emblema totémico. Es este emblema el que es sagrado. Conserva este carácter con independencia del objeto sobre el que se represente. A veces se dibuja sobre las rocas; pues bien, se llama a estas pinturas *churinga ilkinia,* dibujos sagrados [141]. Las decoraciones con que se engalanan los oficiantes y asistentes en las ceremonias religiosas tienen el mismo nombre: a las mujeres y a los niños se les prohíbe verlas [142]. En el curso de ciertos ritos, se dibuja el tótem sobre el suelo. La técnica de la operación testimonia ya los sentimientos que inspira ese dibujo y el alto valor que se le atribuye; en efecto, es trazado sobre un terreno previamente regado, saturado de sangre humana [143], y más tarde veremos que la sangre es ya, en sí misma, un líquido sagrado tan sólo utilizado para oficios piadosos. Más tarde, una vez que la imagen es ejecutada, los fieles se quedan sentados en el suelo delante de ella en una actitud de la más pura devoción [144]. A condición de asignar a la expresión un sentido apropiado para la mentalidad del primitivo, se puede decir que la adoran. He aquí lo que permite comprender cómo, para los indios de América del Norte, el blasón totémico ha continuado siendo algo muy preciado: sigue rodeado de una especie de aureola religiosa.

Pero para comprender cual es el origen de que las representaciones totémicas sean tan sagradas, no carece de interés saber en qué consisten.

Entre los indios de América del Norte se trata de imágenes pintadas. grabadas o esculpidas, que se esfuerzan en reproducir, con la mayor fidelidad posible, el aspecto externo del animal totémico. Los procedimientos empleados son idénticos a los utilizados hoy en día en casos similares, con la salvedad de que, en general, son más rudimentarios. Pero el caso es distinto en Australia y es naturalmente en las sociedades australianas donde hay que ir a buscar el origen de estas figuras. Aunque el Australiano pueda mostrarse bastante capaz para imitar, aunque sea de manera rudimentaria, las formas de las cosas [145], las decoraciones sagradas parecen, en la mayor parte de los casos, extrañas a cualquier

[140] *Nat. Tr.*, p. 346. Es cierto que se dice que el nurtunja representa la lanza del ancestro que, en los tiempos del Alcheringa, encabezaba al clan. pero no es más que su representación simbólica; no es una especie de reliquia, como el churinga que se supone que proviene del mismo ancestro. En este caso, el carácter secundario de la interpretación es particularmente visible.

[141] *Nat. Tr.*, p. 614 y ss., particularmente p. 617; *North. Tr.*, p. 749.

[142] *Nat. Tr.*, p. 624.

[143] Ibid., p. 179.

[144] *Nat. Tr.*, p. 181.

[145] Ver ejemplos en SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, fig. 131. Se verán dibujos de entre los cuales varios tienen evidentemente por objeto la representación de animales, de plantas, de cabezas de hombres, etc., de modo muy esquemático, sin duda.

preocupación de este tipo: consisten esencialmente en dibujos geométricos ejecutados sobre los churingas o sobre los cuerpos humanos. Se trata de líneas, rectas o curvas, pintadas de diferentes maneras [146], cuya ensambladura no tiene ni puede tener más que un sentido convencional. La relación entre la representación y la cosa representada es tan indirecta y lejana que no se puede percibir si no se está advertido. Tan sólo los miembros del clan pueden establecer cual es el significado atribuido por ellos a una determinada combinación de líneas [147]. Se representa generalmente a hombres y mujeres por medio de semi-círculos, a los animales por medio de círculos completos o de espirales [148], a las huellas de un hombre o de un animal por medio de líneas de puntos, etc. La significación de las figuras que se obtienen por medio de este procedimiento es incluso tan arbitraria que un mismo dibujo puede tener dos significaciones diferentes para los miembros de dos tótems, representando en un caso a un determinado animal y, en otro, a un animal diferente o a una planta. Esto es todavía más aparente en el caso de los nurtunja y los waninga. Cada uno de ellos representa a un tótem diferente. Pero los escasos y muy simples elementos que entran en su composición no tienen capacidad para dar lugar a combinaciones muy variadas. Resulta de esto que dos nurtunja pueden tener exactamente el mismo aspecto, expresando sin embargo dos cosas tan diferentes como el árbol del caucho y el emú [149]. En el momento de la confección del nurtunja se le asigna una significación que éste conserva durante toda la ceremonia, pero que, en suma, se fija convencionalmente.

Estos hechos son la prueba de que, si el Australiano es tan propenso a representar su tótem, no es con la finalidad de tener bajo sus ojos un retrato que mantenga perpetuamente su percepción sensible de aquél; es simplemente porque siente la necesidad de representar la idea que se hace de su tótem por medio de un signo material, externo, con independencia, por otro lado, de cual puede ser ese signo. Todavía no estamos en disposición de comprender cuál es la razón que ha impelido así al primitivo a representar sobre su persona y sobre diferentes objetos la noción que tiene de su tótem; pero importaba constatar inmediatamente la naturaleza de la necesidad que ha dado lugar a estas múltiples representaciones [150].

[146] *Nat. Tr.*, p. 617, *North. Tr.*, p. 716 y ss.

[147] *Nat. Tr.*, p. 145; STREHLOW, II, p. 80.

[148] Ibid., p. 151.

[149] Ibid., p. 346.

[150] Queda fuera de duda, por demás, que estos dibujos y pinturas tienen al mismo tiempo un carácter estético: se trata de una primera forma de arte. Puesto que se trata también e incluso preferentemente de una lengua escrita, resulta que los orígenes del dibujo y los de la escritura se confunden. Está claro que el hombre ha debido empezar a dibujar menos con la idea de trazar sobre la madera o sobre la piedra bellas formas que fascinaran a sus sentidos, que con la idea de traducir de forma material su pensamiento (cf. SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, I, p. 405; DORSEY, *Siouan Cults*, p. 394 y ss.).

CAPITULO II

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS (continuación)

II.– El animal totemico y el hombre.

Las imágenes totémicas no son las únicas cosas sagradas. Existen seres reales que también son objeto de ritos en razón de las relaciones que mantienen con el tótem: se trata, sobre todo, de los seres que pertenecen a la especie totémica y de los miembros del clan.

I

Es, en principio, natural que, puesto que los dibujos que representan al totem suscitan sentimientos religiosos, las cosas cuyo aspecto reproducen estos dibujos tengan, en alguna medida, la misma propiedad.

Son éstas, en su mayor parte, animales y plantas. El papel que juegan ordinariamente en la vida profana los vegetales e incluso los animales es el de servir como alimentos; por esto, se reconoce el carácter sagrado del animal o de la planta totémicos por el hecho de que esté prohibido comerlos. Pueden, sin duda, por ser cosas santas, entrar en la composición de ciertas comidas místicas, y veremos que, en efecto, a veces se utilizan como verdaderos sacramentos; pero normalmente no pueden ser utilizados para el consumo vulgar. Aquél que trasgreda esta prohibición se expone a los más graves peligros. No se trata de que el grupo intervenga siempre para reprimir artificialmente la infracción cometida; por el contrario, se cree que el sacrilegio produce automáticamente la muerte. Se supone que en la planta o en el animal totémicos reside un principio temible que no puede penetrar en un organismo profano sin desorganizarlo o destruirlo[1]. Tan sólo los ancianos están libres de esta interdicción, al

[1] Ver casos de este tipo en Taplin, *The Narrinyeri*, p. 63; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146, 769; Fison y Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169; Roth, *Superstition, Magic and Medicine*, par. 150; Wyatt, Adelaide A. Counter, Bay Tribe, en Woods, p. 168; Meyer, ibid, p. 186.

menos en algunas tribus[2]; más tarde veremos cuál es la razón.

Empero, sin bien la prohibición se mantiene en términos formales en un gran número de tribus[3] –con la reserva de las excepciones que se indicarán más tarde– es innegable que tiende a atenuarse en la misma medida en que la vieja organización totémica se resquebraja progresivamente. Pero incluso las restricciones que se mantienen entonces demuestran que no se admite estas atenuaciones sin dificultades. Por ejemplo, allí donde se permite comer la planta o el animal que sirven de tótems, no se hace, sin embargo, en total libertad; no se puede consumir más que una pequeña cantidad cada vez. Superar el límite constituye una falta ritual que tiene graves consecuencias[4]. Además, la prohibición subsiste en bloque en lo que respecta a aquellas partes tenidas por mas preciosas, es decir, por más sagradas; por ejemplo, los huevos y la grasa[5]. Aún es más, el consumo del animal totémico no es tolerado sin reservas más que cuando se trata de un ser que no ha alcanzado la plena madurez[6]. Se considera, sin duda, que en ese caso su naturaleza sagrada aún no está desarrollada completamente. La muralla que aisla y protege al ser totémico no cede pues más que lentamente y no sin vivas resistencias que testimonian lo que debía ser primitivamente.

Es cierto que, según Spencer y Gillen, estas restricciones no serían los restos de una prohibición rigurosa que irían atenuándose, sino, por el contrario, el preludio de una interdicción que tan sólo está en los comienzos de instauración. Según estos autores[7], la libertad de consumo habría sido completa en los orígenes, y las limitaciones actualmente establecidas serían relativamente recientes. Creen hallar la prueba de sus tesis en los hechos siguientes. En primer lugar, como acabamos de decir, hay ocasiones solemnes en las que los componentes del clan o su jefe no sólo pueden, sino que deben comer el animal y la planta totémicos. Por otra lado, los mitos relatan que los ancestros primigenios, fundadores de los clanes, comían regularmente sus tótems: ahora bien, dicen, estos relatos sólo se pueden comprender como el eco de un tiempo en que las prohibiciones actuales no existirían.

Pero el hecho de que sea ritualmente obligatorio, en el curso de ciertas solemnidades religiosas, un consumo, por demás moderado, del tótem, no implica en absoluto que se haya usado en algún momento como alimento vulgar. Muy por el contrario, el alimento que se come en el curso de estas comidas místicas es esencialmente sagrado, y, por consiguiente, está prohibido a los profanos. En cuanto a lo que se refiere a los mitos, atribuirles tan fácilmente un valor de documentos históricos es proceder siguiendo una metodología crítica un poco sumaria. En general, los mitos

[2] Así ocurre entre los Warramunga (*North. Tr.*, p. 168).

[3] Por ejemplo, entre los Warramunga, los Urabunna, los Wonghibon, los Yuin, los Wotjobaluk, los Buandik, los Ngeumba, etc.

[4] Entre los Kaitish, si un hombre come en exceso de su tótem, los miembros de la fratría pueden recurrir a una manipulación mágica que se supone que le provocará la muerte (*North. Tr.* 294, cf. *nat. tr.*, p. 204; LANGLOH PARKER, *The Euahlayi tribe*, p. 20).

[5] *Nat. Tr.*, p. 202 y nota; STREHLOW, II, p. 58.

[6] *North. Tr.*, p. 173.

[7] *Nat. Tr.*, p. 207 y ss.

tienen por objeto la interpretación de los ritos existentes mucho más que la conmemoración de los acontecimientos pretéritos; son mucho más una explicación del presente que una historia. En concreto, estas tradiciones según las cuales los ancestros de la época fabulosa se habrían alimentado de su tótem están en perfecto acuerdo con creencias y ritos que siguen estando en vigor. Los ancianos, los personajes que han llegado a una alta dignificación religiosa están liberados de las interdicciones a las que están sometidos el resto de los hombres[8]: pueden alimentarse de la cosa santa porque ellos mismos son santos; se trata, por demás, de una regla que no es particular exclusivamente del totemismo, sino que se encuentra en las más diversas religiones. Pues bien, los héroes ancestrales eran casi dioses. Debía pues parecer de lo más natural que se hubieran podido nutrir del alimento sagrado[9]; pero esto no es una razón para que se hubiera acordado la misma facultad a los simples profanos[10].

No obstante, no es ni seguro ni incluso probable que en algún momento la prohibición haya sido absoluta. Parece que se ha suspendido siempre en caso de necesidad, por ejemplo cuando el indígena está hambriento y no tiene ninguna otra cosa para alimentarse[11]. Con más razón ocurre así cuando el tótem es un alimento del que el hombre no puede prescindir. Así, hay un gran número de tribus en las que existe un tótem del agua. Una prohibición estricta es, en este caso concreto, manifiestamente imposible. Con todo, incluso en este caso, la libertad concedida está sometida a condicionamientos que restringen su puesta en uso y que demuestran claramente que es derogatoria de un principio reconocido. Entre los Kaitish y los Warramunga, un hombre de ese tótem no puede beber agua libremente; le está prohibido tomarla por sí mismo; no puede recibirla más que de las manos de un tercero que obligatoriamente pertenece a la fratría de la que él no es miembro[12]. La complejidad de este procedimiento y las molestias resultantes constituyen todavía una manera de reconocer que el acceso a la cosa sagrada no es libre. La misma regla se aplica, en ciertas tribus del centro, todas aquellas veces en que se ingiere el tótem ya por necesidad ya por cualquier otra causa. Hay que precisar aún que, cuando este procedimiento no es en sí mismo ejecutable, es decir, cuando un

[8] Ver más arriba pág. 120.

[9] Con todo hay que tomar nota del hecho de que, en los mitos, nunca se nos presenta a los ancestros como si se alimentaran *regularmente* de su tótem. Por el contrario, este tipo de consumo es excepcional. Su alimentación normal, según STREHLOW, era la misma que la del animal correspondiente (ver STREHLOW, I, p. 4).

[10] Toda esta teoría, por demás, se basa en una hipótesis completamente arbitraria: SPENCER y GILLEN, lo mismo que FRAZER admiten que las tribus del centro de Australia, de manera particular los Arunta, representan la forma más arcaica y, por consiguiente, más pura del totemismo. Más tarde diremos cuál es la razón de que esta conjetura nos parezca en contradicción con todo lo que es más verosimil. Es incluso probable que estos autores no habrían aceptado con tanta facilidad la tesis que mantienen si no se hubieran negado a ver en el totemismo una religión y si, por consiguiente, no hubieran desconocido el carácter sagrado del tótem.

[11] TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 64; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 145 y 147;. SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 202; GREY, loc. cit.; Curr, III, p. 462.

[12] *North. Tr.*, p. 160, 167. No basta con que el mediador pertenezca a otro tótem: se trata de que, como veremos, un tótem cualquiera de una fratría está, en cierta medida, prohibido incluso a los otros miembros de esta fratría que pertenecen a un tótem diferente.

individuo está solo o no está acompañado más que por miembros de su fratría, puede, si hay urgencia, prescindir de todo intermediario. Se ve así que se puede moderar la interdicción de distintas maneras.

Con todo, esta interdicción se basa en ideas tan inveteradas en las conciencias que, con mucha frecuencia, sobrevive a sus primeras razones de ser. Hemos visto que, de forma muy verosímil, los distintos clanes de una fratría no son más que subdivisiones de un clan inicial que se habría desmembrado. Hubo pues un determinado momento en el que todos estos clanes fundidos en un conjunto tenían el mismo tótem; por consiguiente, allí donde el recuerdo de ese origen común no se ha borrado completamente, cada clan continúa sintiéndose solidario de los otros y considerando que sus tótems no le son extraños... Por esta razón, un individuo no puede comer con toda libertad tótems ligados a los diferentes clanes de la fratía de la que es miembro; no puede tocarlos más que en el caso de que la planta o el animal prohibidos le sean dados por un miembro de la otra fratría [13].

Otro vestigio del mismo tipo es el que concierne al tótem materno. Hay fuertes razones para creer que, originalmente, el tótem se transmitía por línea uterina. Allí pues donde la afiliación por línea paterna se ha establecido, no fue probablemente sino tras un largo período durante el cual había sido aplicado el principio opuesto: por consiguiente el niño tenía entonces el tótem de su madre y estaba sometido a todos los interdictos que le eran propios. Pues bien, en ciertas tribus donde sin embargo el hijo hereda en la actualidad el tótem paterno, se conserva algo de las interdicciones que protegían primitivamente al tótem de la madre: no se puede comer libremente [14]. Sin embargo, en la actualidad, no hay nada que esté en correspondencia con esta prohibición.

A la interdicción de comer se suma frecuentemente la de matar o, si el tótem es una planta, la de recolectarla [15]. Sin embargo, también en este caso, hay muchas excepciones y tolerancias. Ocurren principalmente en caso de necesidad, cuando, por ejemplo, el tótem es una animal perjudicial [16] o no se tiene nada que comer. Hay incluso tribus en las que se prohibe cazar por cuenta propia el animal cuyo nombre se lleva y en las que, sin embargo, está permitido matarlo por cuenta ajena [17]. Pero en general, la manera en que se realiza el acto indica claramente que en él hay algo ilícito. Los indígenas se excusan, como si se tratara de una falta; testimonian la pena que sienten, su repugnancia [18] y toman las precauciones necesarias para que el animal sufra lo menos posible [19].

Aparte de las interdicciones fundamentales, se cita algunos casos de prohibición entre el hombre y su tótem. Así entre los Omaha, en el clan del Alce, nadie puede tocar una parte cualquiera del alce macho; en un subclan del Búfalo, no está permitido tocar la cabeza de este animal [20]. Entre los Bechuana, nadie osaría vestirse con la piel del animal que se tiene por tótem [21]. Pero estos casos son raros; y es natural que sean excepcionales puesto que, normalmente, el hombre debe llevar sobre sí mismo la imagen de su tótem o algo que lo recuerde. El tatuaje y los usos totémicos serían impracticables si estuviera prohibido todo contacto. Es de destacar, por demás, que esta prohibición no se observa en Australia sino tan sólo en sociedades en las que el totemismo está ya bien lejos de su forma original; es pues, probablemente, de origen tardío y quizá un producto de la influencia de ideas que nada tienen de propiamente totémicas [22].

Si ahora ponemos en contacto estas distintas interdicciones con aquellas de que era objeto el emblema totémico, resulta, contrariamente a

---

[13] *North. Tr.*, p. 167. Ahora podemos explicarnos mejor cómo es que, cuando no se respeta la prohibición, es la otra fratría la que persigue la represión del sacrilegio (ver anteriormente nota 4). Se trata de que es ésta la que está más interesada en que se respete la regla. En efecto, se cree que, cuando se viola esta regla, la especie totémica corre el riesgo de no reproducirse en abundancia. Ahora bien, sus consumidores regulares son los miembros de la otra fratría; son ellos pues los que se encuentran afectados. He aquí la razón de que se venguen.

[14] Tal es el caso de los Loritja (STREHLOW, II, p. 60, 61), los Worgaia, los Warramunga, los Walpari, los Mara, los Anula, los Binbinga, (*North. Tr.*, p. 166, 171, 173). Se pueden utilizar como alimento entre los Warramunga, los Walpari, pero sólo en el caso de que un miembro de la otra fratría realice el ofrecimiento. SPENCER y GILLEN destacan (p. 167, N.) que, en este punto, el tótem paterno y el tótem materno están sometidos a una reglamentación que parece diferente. Sin duda, tanto en uno como en el otro caso el ofrecimiento debe venir de la otra fratría. Pero, cuando se trata del tótem del padre o tótem propiamente dicho, esta fratría es aquélla a la que no pertenece el tótem; lo contrario será cuando se trata del tótem de la madre. La razón es, sin duda, que se estableció inicialmente el principio para el primero, extendiéndose después mecánicamente al segundo, aún cuando la situación fuera diferente. Una vez establecida la regla en virtud de la cual no se podía salvar la interdicción que protege al tótem más que cuando hubiera una propuesta por parte de algún miembro de la otra fatría, se aplicó ésta, sin sufrir modificaciones, a los casos del tótem materno.

[15] Por ejemplo, entre los Warramunga (*North. Tr.*, p. 166), entre los Wotjobaluk, los Buandik, los Kurnay (HOWITT, p. 146-147), los Narinyeri (TAPLIN, *Narinyeri*, p. 63).

[16] Y ni siquiera se da en todos los casos. Un Arunta del tótem de los Mosquitos no debe matar este insecto, incluso cuando le incomoda; debe limitarse a quitárselo de encima (STREHLOW, II, p. 58, cf. TAPLIN, p. 63).

[17] Entre los Kaitish, los Unmatjera (*North. Tr.*, p. 160). Incluso ocurre que, en ciertos casos, un anciano da a un joven de un tótem diferente uno de sus churinga para permitir al joven cazador matar con más facilidad el animal que sirve de tótem al donante (ibid. p. 272).

[18] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 146; GREY, op. cit., II, p. 228; CASALIS, *Basoutos*, p. 221. Entre estos últimos, «hay que purificarse después de haber cometido un sacrilegio de este porte».

[19] STREHLOW, II, p. 58, 59, 61.

[20] DORSEY, «Omaha Sociology», *3rd. Report*, p. 225, 231.

[21] CASALIS, ibid.

[22] Incluso entre los Omaha, no es seguro que las interdicciones de contacto de las que acabamos de dar algunos ejemplos sean de naturaleza propiamente totémica; pues varias de ellas no tienen relaciones directas con el animal utilizado de tótem por el clan. Así, en un sub-clan del Aguila, la interdicción característica consiste en no poder tocar una cabeza de búfalo (DORSEY, op, cit., p. 239), en otro sub-clan que tiene el mismo tótem, no se puede tocar el cardenillo, el carbón vegetal, etc. (ibid. p. 245).

No hablamos de otras interdicciones que menciona FRAZER, como las de nombrar o mirar un animal o una planta, porque es todavía menos seguro que sean de origen totémico, salvo quizá en lo que respecta a ciertos hechos observados entre los Bechuana (*Totemism*, p. 12-13). FRAZER admitía con demasiada facilidad –y, en este punto, ha tenido imitadores– que toda interdicción de comer o de tocar un animal dependía necesariamente de las creencias totémicas. Hay, no obstante, un caso en Australia en donde parece prohibida la vista del tótem. Según STREHLOW (II, p. 59), entre los Arunta y los Loritja, un hombre que tiene a la luna por tótem no puede mirarla durante mucho tiempo; en caso contrario, se expondría a morir a manos del enemigo. Pero se trata, creemos, de un caso único. No hay que perder de vista además que los tótems astronómicos no son presumiblemente primitivos en Australia; esta prohibición podría pues ser producto de una elaboración compleja. Lo que confirma esta hipótesis es que, entre los Euahlayi, la prohibición de mirar la luna se aplica a todas las madres y a todos los niños, con independencia de cuales sean sus tótems (L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 53).

lo que se podía prever, que estas últimas son más numerosas, más estrictas, más severamente imperativas que las primeras. Las figuras de todo tipo que representan el tótem están rodeadas de un respeto sensiblemente superior al que inspira el mismo ser cuya forma reproducen esas figuras. Los churinga, el murtunja, el waninga no deben jamás ser manejados por las mujeres o por los no iniciados, a los que incluso no se les autoriza verlos más que muy excepcionalmente y a una distancia respetuosa. Por el contrario todo el munto puede ver y tocar la planta o el animal cuyo nombre lleva el clan. Los churinga son conservados en una especie de templo, en cuyo umbral van a morir todo el barullo de la vida profana; es el reino de las cosas santas. Por el contrario, animales y plantas totémicas viven sobre tierra profana y están enmarañados con la vida común. Y como el número y la importancia de las interdicciones que aislan una cosa sagrada y la ponen aparte están en correspondencia con el grado de santidad del que está revestida, se llega al notable resultado de que *las imágenes del ser totémico son más sagradas que el mismo ser totémico.* Por demás, el churinga, el nurtunja, son los que ocupan un lugar predominante en las ceremonias de culto; el animal tan sólo aparece en ellas muy excepcionalmete. En un rito, del que hablaremos[23], el animal se utiliza como alimento en un banquete religioso, pero no juega un papel activo. Los Arunta danzan alrededor del nurtunja, se reúnen ante la imagen de su tótem y la adoran; jamás se dirige una manifestación parecida al ser totémico por sí mismo. Si este último fuera la cosa santa por excelencia, el joven iniciado debería comulgar con él, con la planta o con el animal sagrados, cuando es introducido en el círculo de la vida religiosa; hemos visto, por el contrario, que el momento más solemne de la iniciación es aquél en el que el novicio penetra en el santuario de los churinga. Es con ellos, es con el nurtunja, con los que comulga. Las representaciones del tótem tienen pues una mayor eficacia que el tótem en sí mismo.

II

Ahora nos es preciso determinar el lugar que ocupa el hombre en el sistema de las cosas religiosas.

Somos propicios, por toda una serie de costumbres adquiridas y la misma fuerza del lenguaje, a concebir al hombre común, al simple fiel, como un ser esencialmente profano. Bien pudiera ser que esta concepción no fuera aplicable a ninguna religión[24], en cualquier caso, no es aplicable al totemismo. Todo miembro del clan está revestido de un carácter religioso que no es sensiblemente inferior al que acabamos de reconocer en el animal. La razón de esta santidad personal es que el hombre cree ser, al

[23] Ver Libro II, cap. II, par. II.

[24] Quizá no exista religión que haga del hombre un ser exclusivamente profano. Para el cristiano el alma, que cada cual lleva dentro de sí, y que constituye la misma esencia de nuestra personalidad, tiene algo de cosa sagrada. Veremos que esta concepción del alma es tan vieja como el pensamiento religioso. Pero el lugar del hombre en la jerarquía de las cosas sagradas es más o menos elevado.

mismo tiempo que un hombre en el sentido usual de la palabra, un animal o una planta de la especie totémica.

En efecto, es portador de su nombre; pues bien, entonces se supone que la identidad de nombre implica una identidad de naturaleza. No se considera simplemente a la primera como índice externo de la segunda; la supone lógicamente. Pues el nombre, para el primitivo, no es tan sólo una palabra, una combinación de sonidos; es algo del propio ser, e incluso algo esencial. Un miembro del clan del Canguro se llama a sí mismo canguro; en un sentido, es pues un animal de esta especie. «Un hombre, dicen Spencer y Gillen, mira el ser que le sirve de tótem como si fuera algo idéntico a él mismo. Un indígena con el que discutíamos el tema nos respondió mostrándonos una fotografía que acabábamos de hacerle: Esto es idéntico a mí mismo. ¡Pues bien! en relación con el canguro el caso es idéntico. El canguro era su tótem[25]». Cada individuo está pues en posesión de una doble naturaleza: en él coexisten dos seres, un hombre y un animal.

Para dar un semblante inteligible a esta dualidad, tan extraña para nuestra sensibilidad, el primitivo ha concebido mitos que, sin duda, nada explican y no hacen otra cosa que desplazar la dificultad, pero que, al desplazarla, parece al menos que atenúan el escándalo lógico. Con variaciones de detalle, todos parecen construidos a partir de un plan único: tienen por objeto establecer entre el hombre y el animal totémico relaciones genealógicas que hagan del primero pariente del segundo. En base a ese común origen, representado, por demás, de maneras diferentes, se cree dar cuenta de su común naturaleza. Los Narrinyeri, por ejemplo, han imaginado que, entre los primeros hombres, algunos tenían el poder de transformarse en bestias[26]. Otras sociedades australianas sitúan en los albores de la humanidad ya extraños animales, de los que habrían descendido los hombres no se sabe muy bien cómo[27], ya seres mixtos, a caballo entre los dos reinos[28], ya criaturas informes, apenas representables, desprovistas de cualquier órgano determinado o miembro definido, en las que apenas estarían esbozadas las diferentes partes del cuerpo[29]. Posteriormente habrían intervenido potencias místicas, a veces concebidas en forma animal, y habrían transformado en hombres a estos seres ambiguos e innumerables que representan, nos dicen Spencer y Gillen, «una fase de transición entre el estado humano y el animal»[30]. Estas transformaciones nos son presentadas como el producto de operaciones lentas, casi quirúrgicas. A golpes de hacha o, cuando se trata de un ave, a picotazos, el ser humano había sido esculpido en esa masa amorfa, sus

[25] *Nat. Tr.*, p. 202.

[26] TAPLIN, *The Narinyeri*, p. 59-61.

[27] Entre algunos clanes de los Warramunga, por ejemplo, (*North. Tr.*, p. 162).

[28] Entre los Urabunna (*North. Tr.*, p. 147). Incluso cuando se nos refiere que estos primeros seres son hombres, en realidad no son más que semi-humanos y participan, al mismo tiempo, en la naturaleza animal. Tal es el caso de ciertos Unmatjera (ibid., p. 153-154). Hay ciertas maneras de pensar cuya confusión nos desconcierta, pero hay que aceptarlas tal como son. Sería desnaturalizarlas el intento de introducir en ellas una nitidez que les es extraña (cf. *Nat. Tr.*, p. 119).

[29] Entre algunos Arunta (*Nat. Tr.*, p. 388 y ss.), entre algunos Unmatjera (*North Tr.*, p. 153).

[30] *Nat. Tr.*, p. 389. Cf. STREHLOW, I, p. 2-7.

miembros separados, su boca abierta, sus narices horadadas[31]. Existen en América leyendas análogas, con la salvedad de que, debido a la mentalidad más desarrollada de estos pueblos, las representaciones que ponen en juego no tienen esa confusión que tanto sorprende al pensamiento. A veces se trata de un personaje legendario que habría metamorfoseado, por una acción dimanante de su poder, al animal epónimo del clan en un hombre[32]. Otras veces, el mito trata de explicar de qué manera, por una secuencia de acontecimientos casi naturales y una especie de evolución espontánea, el animal, por sí mismo, se habría transformado paulatinamente y habría acabado por adoptar una forma humana[33].

Es cierto que existen sociedades (Haida, Tlinkit, Tsimshian) en las que no se admite que el hombre descienda de un animal o de una planta: no obstante, la idea de una afinidad entre los animales de la especie totémica y los miembros del clan ha sobrevivido en ellas y se expresa en mitos que, aun cuando difieren de los precedentes, no dejan por ello de recordarlos en lo esencial. He aquí, en efecto, uno de los temas fundamentales. El ancestro epónimo queda representado como un ser humano, pero que, por una serie de peripecias distintas, habría sido conducido a vivir durante un tiempo más o menos largo en compañía de animales fabulosos pertenecientes a la misma especie que ha dado su nombre al clan. A consecuencia de tal contacto íntimo y prolongado, se hizo tan similar a sus nuevos compañeros que, cuando volvió entre los hombres, éstos no lo reconocieron. Entonces se le dió el nombre del animal al que se parecía. Como fruto de su estancia en aquel país mítico había traido consigo el emblema totémico con los poderes y virtudes que se le suponen inherentes[34]. De este modo, tanto en este caso como en los precedentes, se supone que el hombre participa de la naturaleza animal, aun cuando se conciba esta participación de forma ligeramente diferente[35].

Tiene pues también el hombre algo de sagrado. Este carácter, aunque difuso a lo largo de todo su organismo, es particularmente aparente en ciertos puntos privilegiados. Hay órganos y tejidos especialmente señalados: son sobre todo la sangre y los cabellos.

La sangre humana, en principio, es tenida por algo tan santo que, en las tribus de Australia central, se utiliza con mucha frecuencia para consagrar los instrumentos más reverenciados del culto. Por ejemplo, el algunos casos se unge religiosamente el nurtunja, de arriba abajo, con sangre humana[36]. Los miembros del clan Emú, entre los Arunta, dibujan su emblema sagrado sobre un terreno completamente empapado de sangre[37]. Más tarde veremos cómo se derrama sobre las peñas, que representan a las plantas o animales totémicos, grandes cantidades de sangre[38]. No hay ceremonia religiosa en la que la sangre no juegue algún papel[39]. En el curso de la iniciación, los adultos se abren las venas y riegan con su sangre al novicio; y esta sangre es algo tan sagrado que se prohibe la presencia de las mujeres mientras se derrama; como en lo que respecta a los churinga, mirar la sangre les es prohibido[40]. La sangre que pierde el joven iniciado a lo largo de las violentas operaciones a que se ve forzado tiene propiedades muy particulares: se utiliza en distintos actos de comunión[41]. La sangre que mana durante la subincisión es piadosamente recogida, entre los Arunta, y enterrada en un lugar sobre el que se sitúa una pieza de madera que señala a los que pasan su santidad; ninguna mujer debe acercarse a él[42]. Por demás, el papel religioso del ocre rojo, también empleado con

---

31 *Nat. Tr.*, p. 389, STREHLOW, I, p. 2 y ss. Sin duda, en este tema mítico, hay un eco de los ritos de iniciación. La iniciación tiene también por objeto hacer del adolescente un hombre completo y, por otro lado, implica igualmente verdaderas operaciones quirúrgicas (circuncisión, subincisión, extracción de dientes, etc.). De forma natural se debería concebir a partir del mismo modelo los procedimientos que se utilizaron para dar forma a los primeros hombres.

33 Es el caso de los nueve clanes de los Moqui (SCHOOLCRAFT, *Indian Tribes*, IV, p. 86), del clan de la Grulla entre los Ojibway (MORGAN, *Ancient Society*, p. 180), de los clanes de los Nootka (BOAS, *6th report on the N. W. tribes of Canada*, p. 43), etc.

33 De este modo se habría formado el clan de la Tortuga entre los Irokeses. Un grupo de tortugas se habría visto obligado a abandonar el lago donde vivían y buscar otro habitat. Una de ellas, más gruesa que las demás, soportaba penosamente este ejercicio a causa del calor. Hizo esfuerzos tan violentos que acabó por salir de su caparazón. El proceso de transformación, una vez comenzado, prosiguió por sí mismo, y la tortuga se convirtió en un hombre que fue el ancestro del clan (ERMINNIE A. SMITH, «The myths of the Iroquois», *2nd Report*, p. 77). El clan del Cangrejo, entro los Choctaw se habría formado de una manera análoga. Unos hombres habrían sorprendido a un cierto número de cangrejos que vivían en sus proximidades, los habrían llevado consigo, les habrían enseñado a hablar, a caminar, y finalmente los habrían adoptado en su sociedad (CATHLEEN, *North American Indians*, II, p. 128).

34 He aquí, por ejemplo, una leyenda de los Tsimshian. En el curso de una cacería, un indio encontró un oso negro que lo llevo consigo, le enseñó a pescar el salmón y a construir canoas. Durante dos años, el hombre permaneció junto al oso; después de los cuáles retornó a su pueblo natal. Pero las gentes tuvieron miedo de él porque se parecía a un oso. No podía ni hablar, ni comer más que alimentos crudos. Entonces se le frotó con hierbas mágicas y recobró gradualmente su forma primitiva. Posteriormente, cuando se encontraba necesitado, llamaba a sus amigos los osos que venían en su ayuda. Construyó una casa y pintó en su fachada delantera un oso. Su hermana elaboró para danzar, una máscara sobre la que estaba dibujado un oso. Esta es la razón de que los descendientes de esta hermana tuvieran por emblema el oso (BOAS, *Kwakiutl*, p. 323, Cf. *5th report on the N. W. tribes of Canada*, p. 23, 29 y ss.; HILL-TOUT, «Report on the ethnology of the Statlumh of British Columbia», en *J.A.I.*, 1905, XXXV, p. 150).

En esto se ve los inconvenientes que surgen al establecer este parentesco mítico entre el hombre y el animal como característica distintiva del totemismo, tal como propone. M. van JENNEP («Totémisme et Méthode comparative», en *Revue de l'histoire des religions*, T. LVIII, 1908, Julio, p. 55). Este parentesco es una expresión mítica de hechos mucho más profundos; puede no aparecer sin que las características esenciales del totemismo desaparezcan. Sin duda, existen siempre entre los miembros del clan y el animal totémico lazos estrechos, pero que no son necesariamente de consanguineidad, aún cuando lo más general es que se los conciba bajo esta última forma.

35 Hay, por demás, mitos Tlinkit en los que la relación de descendencia entre el hombre y el animal queda afirmada de manera más particular. Se sostiene que el clan proviene de una unión mixta, si es que se puede decir de esta manera, es decir, una unión en la que ya el hombre, ya la hembra era un animal de la especie que da nombre al clan (Ver SWANTON, «Social condition, beliefs, etc., of the Tlingit Indians», *26th Report*, p. 415-418).

36 *Nat. Tr.*, p. 284.

37 Ibid., p. 179.

38 Ver Libro III, cap. II, Cf. SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 184, 201.

39 *Nat. Tr.*, p. 204, 262, 284.

40 Entre los Dieri, los Parnkalla. Ver HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 658, 661, 668, 669-671.

41 Entre los Warramunga, la madre bebe la sangre de la circuncisión (*North. Tr.*, p. 352). Entre los Binbinga, el iniciado debe chupar la sangre que mancha el cuchillo que ha servido para la subincisión (ibid. p. 368). De manera general, la sangre que proviene de las partes genitales es considerada como excepcionalmente sagrada (*Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 598).

42 *Nat. Tr.*, p. 268.

mucha frecuencia en las ceremonias, pues con él se embadurnan los churinga y aparece en las decoraciones rituales, queda explicado por la naturaleza religiosa de la sangre[43]. El hecho es que, por causa de su color, es considerado como una sustancia emparentada con la sangre. Se sostiene incluso que varios depósitos de ocre rojo, que aparecen en distintos puntos del territorio de los Arunta, son sangre coagulada que ciertas heroínas de la época mítica habrían dejado vertir sobre el suelo[44].

La cabellera tiene propiedades análogas. Los indígenas del centro llevan cinturones hechos con cabellos humanos, cuyas funciones religiosas hemos ya señalado: se utilizan como cintas para envolver ciertos objetos del culto[45]. Cuando un hombre presta a otro uno de sus churinga, éste último, en testimonio de gratitud, regala al primero unos cabellos; estos dos tipos de cosas están pues consideradas como pertenecientes a un mismo orden y portadoras de un valor equivalente[46]. Por lo mismo, la operación del corte del cabello es un acto ritual acompañado de ceremonias determinadas: el individuo que la sufre debe ponerse en cuclillas, con la cara vuelta en dirección al lugar en que se supone que acamparon los ancestros fabulosos de los que pretende descender el clan de su madre[47].

Por la misma razón, tan pronto como un hombre muere, se le cortan los cabellos, depositándolos en lugar apartado, pues ni las mujeres ni los no iniciados tienen derecho a verlos; y es allí, lejos de los ojos profanos, donde se procede a la confección de los cinturones[48].

Se podrían citar otros tejidos orgánicos que, en distintos grados, manifiestan propiedades análogas; así las patillas, el prepucio, la grasa del hígado, etc.[49]. Pero es inútil multiplicar los ejemplos. Los que anteceden bastan para probar que existe algo en el hombre que mantiene distanciado de sí a lo profano y que está dotado de eficacia religiosa; en otros términos, el organismo humano encierra, en lo más profundo, un principio sagrado que, en determinadas circunstancias, llega a aflorar ostensiblemente a plena luz. Este principio no difiere específicamente del que dota de carácter religioso al tótem. Acabamos de ver, en efecto, que las distintas sustancias en las que se encarna de manera más neta entran a formar parte en la composición ritual de los instrumentos de culto (nurtunja, dibujos totémicos), o se utilizan para unciones cuya finalidad es revitalizar los poderes de los churinga o de las peñas sagradas; se trata pues de cosas de la misma especie.

[43] Ibid., p. 144, 568.

[44] *Nat. Tr.*, p. 442, 464. Por demás, el mito está generalizado en Australia.

[45] Ibid., p. 627.

[46] Ibid., p. 466.

[47] Ibid. Si no se observa rigurosamente todas estas formalidades, la creencia es que le ocurrirán al individuo graves calamidades.

[48] *Nat. Tr.*, p. 358; *North. Tr.*, p. 604.

[49] Una vez cortado en la circuncisión, a veces se oculta el prepucio del mismo modo que la sangre; tiene poderes especiales; por ejemplo, asegura la fecundidad de ciertas especies vegetales y animales (*North. Tr.*, p. 353-354). Las patillas están asimiladas a los cabellos y se las trata como tales (*North. Tr.*, p. 544, 604). Por otra lado, éstas juegan un cierto papel en los mitos (ibid., p. 158). En cuanto a la grasa, su carácter sagrado se manifiesta en el uso que se hace de ella en ciertos ritos funerarios.

Con todo, no es igual en todos la dignidad religiosa que, en base a este título, es inherente a cada miembro del clan. Los hombres poseen un mayor grado de dignidad religiosa que las mujeres; en relación con aquéllos, éstas son algo así como seres profanos[50]. Así, siempre que hay una reunión, de grupo totémico o de tribu, los hombres forman un grupo aparte, distinto del de las mujeres y vedado a éstas: están separados[51]. Pero también hay diferencias en el modo en que los hombres están investidos de carácter religioso. Los adolescentes no iniciados se hallan completamente desprovistos de éste puesto que no se les admite en las ceremonias. Entre los ancianos adquiere su máximo de intensidad. Estos son tan sagrados que se les permite ciertas cosas prohibidas a los demás: pueden alimentarse con mayor libertad del animal totémico, y hay tribus en las que incluso, como hemos visto ya, están liberados de toda prohibición alimenticia.

Hay pues que guardarse de concebir el totemismo como una especie de zoolatría. El hombre no adopta en absoluto, cara a los animales o las plantas cuyo nombre lleva, la actitud de fiel cara a su dios, pues él mismo pertenece al mundo sagrado. Sus relaciones son más bien las de dos seres que están sensiblemente a un mismo nivel y tienen un valor igual. Todo lo más, se puede decir que, en determinados casos, parece que el animal ocupa un lugar ligeramente más elevado en la jerarquía de las cosas sagradas. Así, algunas veces es llamado padre o abuelo de los hombres del clan; lo que parece indicar que se sienten en relación a él en cierto estado de dependencia moral[52]. Con todo, sucede con frecuencia, y quizá con la mayor frecuencia, que las expresiones empleadas denotan más bien un sentimiento de igualdad. Se llama al animal totémico amigo, hermano mayor, de sus congéneres humanos[53]. En definitiva, los lazos que existen entre la especie totémica y los hombres se parecen mucho más a los que unen a los miembros de una misma familia; animales y hombres son de una misma carne, como dicen los Buandik[54]. En razón de este parentesco, el hombre ve en los animales de la especie totémica bienhechores a los que está asociado y con cuya ayuda se puede contar. Los llama en su ayuda[55] y

[50] No es que la mujer sea absolutamente profana. En los mitos, al menos entre los Arunta, juega un papel religioso mucho más importante que el que juega en la realidad (*Nat. Tr.*, p. 195-196). Incluso en la actualidad, toma parte en ciertos ritos de iniciación. Por último, su sangre tiene poderes religiosos (Ver *Nat. Tr.*, p. 464; cf. «La prohibition de l'inceste et ses origines», en *Année Sociologique*, I, p. 51 y ss.).

Los interdictos exogámicos dependen de esta situación compleja de la mujer. No los tratamos aquí porque están ligados de forma más directa con el problema de la organización doméstica y matrimonial.

[51] *Nat. Tr.*, p. 460.

[52] Entre los Wakelbura, según HOWITT, p. 146; entre los Bechuana, según CASALIS, *Basoutos,*, p. 221.

[53] Entre los Buandik, los Kurnai (HOWITT, ibid.); entre los Arunta (STREHLOW, II, p. 58).

[54] HOWITT, ibid.

[55] En las riberas del Tully, dice ROTH (Superstition, «Magic and Medicine», en *North Queensland Ethnography*, nº 5, prg. 74), cuando un indígena va a dormir o se levanta por la mañana pronuncia en voz más o menos baja el nombre del animal cuyo nombre lleva. La finalidad de esta práctica es la de procurarse habilidad o buena suerte en la caza o prevenir los

ellos concurren para guiar sus tiros durante la caza, para advertirle de los peligros que pueden correr[56]. A cambio, el hombre los trata con miramientos, no es brutal con ellos[57]; pero las atenciones con que los trata no se asemejan en absoluto a un culto.

Parece incluso que el hombre tiene una especie de derecho místico de propiedad sobre su tótem. La interdicción de matarlo y comerlo no se aplica naturalmente más que a los miembros del clan; no podría extenderse a personas extrañas al clan sin que la vida se hiciera materialmente imposible. Sí, en una tribu como la de los Arunta, en la que hay una multitud de tótems diferentes, estuviera prohibido no sólo comer el animal o la planta cuyo nombre se lleva, sino también todos los animales y plantas utilizados como tótems por los otros clanes, los recursos alimenticios se reducirían a nada. Hay sin embargo tribus en las que el consumo de la planta o del animal totémicos no está permitido sin restricciones, incluso cara al que no pertenece al clan en cuestión. Entre los Wakelbura, no se los puede consumir en presencia de las gentes del tótem[58]. En otras partes, se precisa su permiso. Por ejemplo entre los Kaitish y los Unmatjera, cuando un miembro del tótem del Emú, que se encuentra en una localidad ocupada por el clan de la Semilla de la hierba (*grass seed*), coge algunos de estos granos, antes de comerlos, está obligado a ir a la búsqueda del jefe y decirle: «He cogido estos granos en vuestro territorio». A lo que el jefe responde: «Está bien; puedes comerlos». Pero si el hombre del Emú los comiera antes de pedir autorización, se cree que caería enfermo y correría riesgo de muerte[59]. Hay incluso casos en que el jefe del grupo debe sacar una pequeña muestra del alimento y comerla: se trata de una especie de canon que hay que respetar[60]. Por la misma razón, el churinga comunica al que caza un cierto poder sobre el animal correspondiente: por ejemplo, se tiene más posibilidades de cazar Emú[61]. Esto prueba que el hecho de participar en la naturaleza de un ser totémico confiere una especie de derecho enminente sobre este último. Por último, hay en el Queensland septentrional una tribu, los Karingbool, en la que tan sólo los miembros del tótem tienen derecho a matar el animal totémico o si el tótem es un árbol, a descortezarlo. Su colaboración es indispensable para todo extranjero que quiera utilizar para sus fines personales la carne de este animal o la madera de este árbol[62]. Juegan pues éstos el papel de propietarios, aún cuando se trate aquí evidentemente de una propiedad muy especial, de la que nos es difícil hacernos una idea.

---

peligros a los que puede estar expuesto por parte de este animal. Por ejemplo, un hombre que tiene por tótem a una especie de serpiente queda al abrigo de sus mordeduras si realiza esta invocación con regularidad.

56 TAPLIN, *Narinyeri*, p. 64; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147; ROTH, loc. cit.

57 STREHLOW, II, p. 58.

58 HOWITT, p. 148.

59 *North. Tr.*, p. 159-160.

60 Ibid.

61 Ibid. p. 255; *Nat. Tr.*, p. 202, 203.

62 A.L.P., CAMERÓN, «On two Queenslands Tribes», en *Science of Man, Australasian Anthropological Journal*, 1904, VII, 28, col. I.

CAPITULO III

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS (continuación)

III.– EL SISTEMA COSMOLOGICO DEL TOTEMISMO Y NOCION DE GENERO

Se empieza a entrever que el totemismo es una religión mucho más compleja de lo que ha podido parecer en un principio. Hemos distinguido ya tres categorías de cosas que éste reconoce, en grado diverso, como sagradas: el emblema totémico, la planta o el animal cuyo aspecto reproduce el emblema, los miembros del clan. Con todo, este cuadro no está todavía completo. Una religión, en efecto, no es tan sólo una colección de creencias fragmentarias sobre objetos muy particulares, como los que acabamos de analizar. Todas las religiones conocidas han sido en mayor o menor medida sistemas de ideas que tendían a abarcar el universo de las cosas y a darnos una representación total del mundo. Para que el totemismo pueda ser considerado como una religión comparable a las otras, es preciso pues que nos ofrezca también una concepción del universo. Pues bien, satisface esta condición.

I

Lo que ha determinado que generalmente se haya descuidado este aspecto del totemismo es el hecho de que se haya partido de una noción demasiado estrecha del clan. Comúnmente no se percibe en éste más que un grupo de seres humanos. Al ser una simple subdivisión de la tribu, parece que, como ésta, tan sólo pueda estar compuesto de hombres. Pero, al razonar así, sustituimos con nuestras ideas europeas aquéllas que el primitivo elabora sobre el mundo y la sociedad. Para el australiano, las cosas en sí mismas, todas las cosas que pueblan el universo, forman parte

de la tribu. Son sus elementos constitutivos y, por decirlo así, sus miembros regulares; tienen así pues, en términos de igualdad con los hombres, un lugar determinado en el interior de sus cuadros sociales: «el salvaje de Australia del Sur, dice Fison, considera el universo como la gran tribu a una de cuyas divisiones él mismo pertenece, y todas aquellas cosas, animadas o inanimadas, clasificadas en su mismo grupo, forman parte de un cuerpo del que él mismo es miembro»[1]. En base a este principio, cuando la tribu está dividida en dos fratrías, se reparten entre ellas todos los seres conocidos. «Toda la naturaleza, dice Palmer a propósito de las tribus de las riberas del Bellinger, se encuentra dividida según los nombres de las fratrías... El sol, la luna y las estrellas... pertenecen a una u otra fratría del mismo modo que los indígenas[2]». La tribu de Port-Mackay, en Queensland, consta de dos fratrías que llevan los nombres de Yungaroo y Wootaroo, y lo mismo ocurre en las tribus vecinas. Pues bien, dice Bridgmann, «todas las cosas animadas e inanimadas están divididas por estas tribus en dos clases llamadas Yungaroo y Wootaroo[3] ». Y esta clasificación no se para en este punto. Los hombres de cada fratría se reparten entre un cierto número de clanes; por lo mismo, las cosas ligadas a cada fratría se reparten, a su vez, entre los clanes que la componen. Un determinado árbol, por ejemplo, será atribuído al clan del Canguro en exclusiva y, por consiguiente, tendrá, igual que los miembros humanos de este clan al canguro por tótem; otro árbol pertenecerá al clan de la Serpiente; las nubes serán clasificadas en el interior de un determinado tótem, el sol en otro, etc. De este modo, todos los seres conocidos se hallan distribuídos en una especie de cuadro, de clasificación sistemática, que abarca a toda la naturaleza.

En otra parte[4] hemos reproducido un cierto número de estas clasificaciones; ahora nos limitamos a recordar algunas a título de ejemplo. Una de las más conocidas es la observada en la tribu de Mont-Gambier. Esta tribu consta de dos fratrías que llevan el nombre, la una de Kumite y la otra de Kroki; a su vez cada una se divide en cinco clanes. Pues bien, «todas las cosas de la naturaleza pertenecen a uno cualquiera de estos diez clanes»[5]: Fison y Howitt dicen que éstas quedan «incluídas» en ellos. En efecto, quedan clasificadas bajo estos diez tótems igual que si fuesen especies de sus géneros respectivos. Tal demuestra el siguiente cuadro, construído según los datos recogidos por Kurr y por Fison y Howitt[6].

[1] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.
[2] «Notes on some Australian tribes», *J.A.I.*, XIII, p. 300.
[3] En CURR, *Australian race*, III, p. 45; BROUGH-SMITH, *The aborigins of Victoria*, I, p. 91; FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 68.
[4] DURKHEIM y MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», en *Année sociologique*, VI, p. 1 y ss.
[5] CURR, III, p. 461.
[6] CURR y FISON han sido informados por la misma persona, D. S. STEWART.

Fratrías	Clanes	Cosas clasificadas en cada clan
Kumite	El halcón pescador	El humo, algunos árboles, la madre selva, etc.
	El pelícano	El árbol de madera negra, los perros, el fuego, el hielo, etc.
	El cuervo	La lluvia, el trueno, el relámpago, las nubes, el granizo, el invierno, etc.
	El cacatua negro	Las estrellas, la luna, etc.
	Una serpiente sin veneno	Los peces, la foca, la anguila, los árboles de corteza fibrosa, etc.
Kroki	El árbol de té	El pato, el cangrejo, el búho, etc.
	Una raíz comestible	La avutarda, la codorniz, una especie de canguro, etc.
	El cacatúa blanco sin cresta	El canguro, el verano, el sol, el viento, el otoño, etc.
	Faltan detalles sobre el 4.º y 5.º clan Kroki	

La lista de las cosas ligadas de esta manera a cada clan es, por demás, muy incompleta; el mismo Curr nos advierte que se ha limitado a enumerar algunas cosas. Pero gracias a los trabajos de Mathews y de Howitt[7], estamos en la actualidad en posesión de datos más amplios sobre la clasificación adoptada por la tribu de los Wotjobaluk, que nos permiten comprender mejor de qué manera puede abarcar un sistema de este tipo todo el universo conocido por los indígenas. Los Wotjobaluk también están divididos en dos fratrías llamadas Gurogity y Gumaty, respectivamente (Krokitch y Gamutch según Howitt[8]): para prolongar esta enumeración, nos contentaremos con indicar las cosas que, según Mathews quedan clasificadas en algunos de los clanes de la fratría Gurogity.

En el clan del Ñame quedan clasificados el pavo de las llanuras, el gato indígena, el *mopoke*, el búho *dyim-dyim*, la gallina *mallee*, el loro, el *peewee*.

En el clan del Mejillón[9], el emú gris, el puerco espín, el chorlito, el cacatúa blanco, el pato de los bosques, el zorro *mallee*, la tortuga hedionda, la ardilla voladora, la zarigüeya de cola con forma de anillo, la paloma de alas color de bronce (*Bronze-wing*), el *wijuggla*.

[7] MATHEWS, «Aboriginal tribus of N. S. Wales and Victoria», en *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287-288; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 121.
[8] La vertiente femenina de los nombres dados por MATHEWS es: Gurogigurk y Gamatykurk. Son éstos los que HOWITT ha reproducido con una ortografía ligeramente diferente. Estos dos nombres son, por demás, los equivalentes de los que se utilizan en la tribu del Mount-Gambier (Kumite y Kroki).
[9] El nombre indígena de este clan es Dyálup, que MATHEWS no traduce. Pero esta palabra parece idéntica a la de JALLUP por medio de la cual HOWITT designa un sub-clan de esta misma tribu y que traduce como *mussel*, marisco, mejillón. En base a ésto creemos poder arriesgar esta traducción.

En el clan del Sol, el bandicut, la luna, el canguro arratonado, la urraca negra y la urraca blanca, la zarigüeya, el halcón *ngùrt,* la oruga gomera, la oruga *u mimoisa* (*wattle-tree*), el planeta Venus.

En el clan del Viento caliente [10], el aguila-halcón de cabeza gris, la serpiente tápiz, el loro fumador, el loro de concha (*shell*), el halcón *murrakan*, la serpiente *dikkomur*, el loro de collar, la serpiente *mirndai*, el zorro de lomo de varios colores.

Si se tiene en cuenta que hay muchos otros clanes (Howitt da el número de doce, Mathews catorce y nos previene de que esta lista es muy imcompleta [11]), se comprenderá cómo todas las cosas en las que el indígena está interesado encuentran de manera natural un lugar en estas clasificaciones.

Se han observado ordenaciones similares en los puntos más diferentes del continente australiano: en Australia del Sur, en el estado de Victoria, en la Nueva Gales del Sur (entre los Euahlayi) [12]; se encuentran trazas muy aparentes en las tribus del centro [13]. En Queensland, donde parece que han desaparecido los clanes y las clases matrimoniales quedan como las únicas subdivisiones de las fratrías, las cosas quedan distribuidas entre las clases. Así, los Wakelbura están divididos en dos fratrías, Mallera y Wutaru; las clases de la primera se denominan Kurgilla y Banbe, las clases de la segunda Wungo y Obu. Pues bien, a los Banbe pertenecen la zarigüeya, el canguro, el perro, la miel de las abejas pequeñas, etc. A los Wungo están adscritos el emú, el bandicut, el pato negro, la serpiente negra, la serpiente parda; a los Obu, la serpiente tapiz, la miel de las abejas que pican, etc.; a los Kurgilla, el puerco espín, el pavo de las llanuras, el agua, la lluvia, el fuego, el trueno, etc. [14].

La misma organización aparece entre los indios de América del Norte. Los Zuñi tienen un sistema de clasificación que es comparable, en sus líneas esenciales, a los que acabamos de describir. El de los Omaha se basa en los mismos principios que el de los Wotjobaluk [15]. Un eco de estas mismas ideas persiste incluso en el seno de las sociedades más avanzadas. Los Haida clasifican a todos los seres míticos que tutelan los distintos fenómenos de la naturaleza, como a los hombres mismos, en el interior de una de las dos fratrías que comprende la tribu; unos son Aguilas, otros Cuervos [16]. Ahora bien, los dioses de las cosas no son sino otra de las caras

[10] Se trata de la traducción de HOWITT; MATHEWS traduce la palabra (Wartwurt) como el calor del sol a mediodía.

[11] El cuadro que MATHEWS proporciona y el de HOWITT están en desacuerdo en más de un punto importante. Parece incluso que los clanes atribuidos por HOWITT a la fratría Kroki están contabilizados por MATHEWS en la fratría Gamutch e inversamente. Esto prueba la gran dificultad que presentan estas observaciones. Por demás, estas discordancias carecen de interés cara al tema que abordamos.

[12] Mrs. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 12 y ss.

[13] Estos hechos se mostrarán más adelante.

[14] CURR, III, p. 27, Cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 112. Nos limitaremos a referir los hechos más característicos. Para detalles, se podrá consultar la memoria ya citada sobre «Les classifications primitives».

[15] Ibid., p. 34 y ss.

[16] SWANTON, *The Haida*, p. 13-14, 17, 22.

de los fenómenos que rigen [17]. Así pues esta clasificación mitológica no es más que una variante de las precedentes. Quedamos de este modo seguros de que esta forma de concebir el mundo es independiente de cualquier particularismo étnico o geográfico; pero, al mismo tiempo, resulta evidente que está estrechamente ligada al conjunto de las creencias totémicas.

II

En el trabajo al que ya hemos hecho alusión varias veces, hemos mostrado la luz que estos hechos arrojan sobre el modo en que se ha formado la noción de género o de clase, en la humanidad. En efecto, estas clasificaciones sistemáticas son las primeras que encontramos en la historia; pues bien, acabamos de ver que han tomado como modelo a la organización social, o más bien que han tomado como cuadros de referencia a los cuadros sociales. Son las fratrías las que han servido de géneros y los clanes de especies. Los hombres han podido agrupar las cosas por estar ellos mismos agrupados; pues para clasificar aquéllas se han limitado a hacerles un lugar en el interior del grupo que ellos mismos forman. Y si se da el caso de que estas distintas clases de cosas no han quedado simplemente yuxtapuestas las unas sobre las otras, sino ordenadas en base a un plan unitario, es porque los grupos sociales con los que se confunden son solidarios y forman con su unión un todo orgánico, la tribu. La unidad de estos primeros sistemas lógicos no hace más que reproducir la unidad de la sociedad. Se nos ofrece así la primera ocasión para verificar la proposición que enunciábamos al inicio de esta obra y para cerciorarnos de que las nociones fundamentales del espíritu, las categorías esenciales del pensamiento pueden ser el producto de factores sociales. Lo que precede demuestra que, en efecto, tal es el caso en lo que respecta a la misma noción de categoría.

Con todo, no es que pretendamos negar la capacidad de la conciencia individual, incluso reducida a sus propias fuerzas, de percibir semejanzas entre las cosas particulares que se representa. Por el contrario, está claro que las clasificaciones, incluso las más primitivas y simples, suponen ya esta facultad. El Australiano no incluye por azar las cosas en un mismo clan o en clanes diferentes. Para él, igual que para nosotros, las cosas similares se atraen, las imágenes opuestas se repelen y es en base a estas afinidades y repulsiones como clasifica, en uno y otro orden, las cosas correspondientes.

Por demás, hay casos en que entrevemos las razones que le han inspirado. Es muy verosímil que las dos fratrías hayan constituido los marcos iniciales y fundamentales de estas clasificaciones que, por consiguiente, han empezado por ser dicotómicas. Ahora bien, cuando una clasificación se reduce a dos géneros, éstos son casi necesariamente

[17] Queda particularmente de manifiesto entre los Haida. Para éstos, dice SWANTON, todo animal tiene dos aspectos. Por un lado, es un ser ordinario que puede ser cazado y comido; pero al mismo tiempo, es un ser sobrenatural, que posee la forma exterior de un animal, y de quien depende el hombre. Los seres míticos, correpondientes a los diversos fenómenos cósmicos, tienen la misma ambigüedad. (SWANTON, ibid., p. 14, 16, 25).

concebidos bajo la forma de antítesis: se utilizan prioritariamente como un medio para separar netamente las cosas cuyo contraste está más señalado. Se dispone las unas a la derecha y las otras a la izquierda. Tal es efectivamente, la característica de las clasificaciones australianas. Si se clasifica el cacatúa blanco en el interior de una fratría, el cacatúa negro es clasificado en la otra; si el Sol lo está en un lado, la Luna y los astros lo estarán en el opuesto[18]. Muy frecuentemente, los seres utilizados de tótems por las dos fratrías tienen colores opuestos[19]. Estas oposiciones se encuentran incluso fuera de Australia. Allí donde una de las fratrías es titular de la paz, la otra lo es de la guerra[20]; si una tiene el agua por tótem, la otra tiene por tótem la tierra[21]. Sin duda es esto lo que explica que se haya concebido con frecuencia a las dos fratrías como antagónicas. Se admite que existe entre ellas una especie de rivalidad, e incluso de hostilidad, inherentes[22]. Se ha extendido a las personas la oposición de las cosas; se ha redoblado el contraste lógico con una especie de conflicto social[23].

Por otro lado, en el interior de cada fratría, se han incluído en un mismo clan las cosas que parecían tener más afinidades con aquella que se utilizaba de tótem. Por ejemplo, se ha situado a la Luna con el cacatúa negro, y, por el contrario, al Sol, la atmósfera y el viento con el cacatúa blanco. O aún, se ha asimilado al animal totémico todo lo que se utiliza para la alimentación[24], así como los animales con los que está en más

[18] Ver el cuadro clasificatorio al comienzo de este capítulo. El caso se repite entre los Gourditch-Mara (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 124), entre las tribus observadas por CAMERON en las inmediaciones de Morlake y entre los Wotjobaluk (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 125, 250).

[19] J. MATHEW, *Two Repres. Tribes*, p. 139; THOMAS, *Kinship and Marriage*, etc., p. 53-54.

[20] Por ejemplo entre los Osage (V. DORSEY, «Siouan Sociology», en *XVth Report*, p. 233 y ss.).

[21] En Mabuiag, isla situada en el estrecho de Torres (HADDON, *Head Hunters*, p. 132). Se observa además la misma oposición entre las dos fratrías de los Arunta: una comprende a las gentes del agua, la otra a las gentes de la tierra (STREHLOW, I, p. 6).

[22] Entre los Iroqueses, hay dos especies de torneos entre las dos fratrías (MORGAN, *Ancient Society*, p. 94). Entre los Haida, dice SWANTON, los miembros de las fratrías de los Aguilas y los Cuervos «son considerados con frecuencia como enemigos inequívocos. Maridos y mujeres (que obligatoriamente pertenecen a fratrías diferentes) no dudan en traicionarse mutuamente» (*The Haida*, p. 62). En Australia, esta hostilidad se traduce en los mitos. Se presenta frecuentemente a los respectivos animales que se utilizan como tótem por parte de las dos fratrías como si estuvieran en una perpetua guerra entre sí (ver J. MATHEW, *Eaglekawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*, p. 14 y ss.). En el desarrollo de los juegos, cada fratría es la emuladora natural de la otra (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 770).

[23] Está pues falto de razón THOMAS cuando lanza contra nuestra teoría sobre la génesis de las fratrías el reproche de que es incapaz de explicar su oposición (*Kinship and Marriage in Australia*, p. 69). Con todo, no creemos que haya que retroceder esta oposición a la de lo profano y lo sagrado (ver HERTZ, «La prééminence de la manin droite», en *Revue Philosophique*. 1909, diciembre, p. 559). Las cosas de una fratría no son profanas para la otra; las unas y las otras forman parte de un mismo sistema religioso (ver, más adelante, pág. 144).

[24] Por ejemplo, el clan del árbol del té comprende a las hierbas y, por consiguiente, a los herbívoros (ver Kamilaroi and Kurnai, p. 169). Sin duda, con esto se explica una particularidad que BOAS señala en los emblemas totémicos de América del Norte. «Entre los Tlinkit, nos dice, y en todas las otras tribus de la costa, el emblema de un grupo comprende a los animales que sirven de alimento a aquél cuyo nombre lleva el grupo» (Fifth Rep. of the Committee, etc., *British Association for the Advancement of Science*, p. 25).

estrecha relación[25]. Sin duda, no somos capaces siempre de comprender la oscura psicología que determina muchas de estas asimilaciones o diferenciaciones. Pero los ejemplos que preceden bastan para mostrar que una cierta intuición de las similitudes y de las diferencias que las cosas presentan ha jugado un papel en la génesis de estas clasificaciones.

Pero el sentimiento de las semejanzas y la noción de género son cosas diferentes. El género es el marco exterior del que los objetos percibidos como semejantes forman, en parte, el contenido. Ahora bien, el contenido no puede por sí mismo suministrar el marco en el que se dispone. Consta de imágenes *vagas y flotantes*, producto de la superposición y de la fusión parcial de un *número determinado de imágenes individuales*, que tienen elementos comunes; el marco, por el contrario, es una *forma definida*, con contornos determinados, pero susceptible de aplicarse a un *número determinado de cosas*, percibidas o no, actuales o posibles. En efecto, todo género tiene un campo de extensión que supera infinitamente el círculo de objetos del que hemos percibido, por experiencia directa, su similitud. He aquí por qué toda una escuela de pensadores se niega, no sin razón, a identificar la idea de género con la imagen genérica. La imagen genérica no es más que la representación residual, de fronteras indecisas, que dejan en nosotros representaciones similares, cuando éstas están simultáneamente presentes en la conciencia; el género, por su parte, es un símbolo lógico gracias al cual pensamos con precisión estas similitudes y otras análogas. Por lo demás, la mejor prueba de la distancia que media entre estas dos nociones es el hecho de que el animal es capaz de formar imágenes genéricas mientras que ignora el arte de pensar por géneros y especies.

La idea de género es un instrumento del pensamiento que ha sido manifiestamente construido por los hombres. Pero para construirlo nos ha sido preciso, por lo menos un modelo; pues ¿cómo habría podido nacer esta idea si no hubiera habido algo en nosotros o fuera de nosotros que fuera capaz de sugerírnosla? Responder que nos es dada *a priori* es no responder; esta solución perezosa supone, como se ha dicho, la muerte del análisis. Ahora bien, no se ve donde podríamos haber encontrado ese modelo indispensable sino es ante el espectáculo de la vida colectiva. En efecto, un género es una agrupación ideal, pero netamente definida, de cosas entre las que existen lazos interiores, análogos a los lazos de parentesco. Pues bien, las únicas agrupaciones de este tipo, que nos hace conocer la experiencia, son las que forman los hombres al asociarse. Las cosas materiales pueden formar un todo por su simple reunión, una amalgama, un conjunto mecánico carente de unidad interior, pero no un grupo en el sentido que acabamos de dar a la palabra. Un montón de arena, una pila de piedras nada tienen que se pueda comparar a esa especie de sociedad definida y organizada en que consiste su género. Parece pues muy verosímil que nosotros no habríamos pensado en unificar los seres del

[25] Así, entre los Arunta, las orugas están asociadas al tótem del árbol de la goma, porque se encuentran con frecuencia en las cavidades de este árbol; el agua está ligada a la gallina de agua; al canguro, una especie de loro que con frecuencia se ve volando alrededor de este animal (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 146-147, 448).

universo en grupo homogéneos, llamados géneros, si no hubiéramos tenido a la vista el ejemplo de las sociedades humanas, si no hubiéramos incluso comenzado por hacer de las mismas cosas miembros de la sociedad de los hombres, hasta tal punto que, en un principio, agrupaciones humanas y agrupaciones lógicas se han confundido[26].

Por otro lado, una clasificación es un sistema cuyas partes quedan dispuestas según un orden jerárquico. Hay caracteres dominantes y otros subordinados a los primeros; las especies y sus propiedades características dependen de los géneros y de los atributos que los definen; o bien, las diferentes especies de un género son concebidas como si estuvieran situadas al mismo nivel. Si nos situamos preferentemente en el punto de vista comprensivo, entonces nos representamos las cosas según un orden invertido: en lo alto quedan dispuestas las especies más particulares y ricas en propiedades, en lo bajo los tipos generales y pobres en cualidades. Pero no dejamos de representárnoslas bajo una forma jerárquica. Y es preciso preservarse de la creencia de que la expresión no tiene en este caso más que un sentido metafórico: una clasificación tiene realmente por objeto establecer relaciones de subordinación y coordinación, y el hombre no habría ni siquiera pensado en ordenar sus conocimientos de esta manera si no hubiera sabido previamente lo que es una jerarquía.

Ahora bien, ni la observación de la naturaleza física, ni el mecanismo de los procesos de asociación mental habrían podido proporcionarnos la idea. La jerarquía es algo exclusivamente social. Tan sólo en la sociedad existen los superiores, los inferiores, los iguales. Por consiguiente, aun cuando los hechos no fueran demostrativos hasta este punto, sólo el análisis de estas nociones nos bastaría para revelar su origen. Las hemos tomado de la sociedad para proyectarlas posteriormente sobre nuestra representación del mundo. Es la sociedad quien ha proporcionado el croquis sobre el que trabaja el pensamiento lógico.

III

Estas clasificaciones primitivas interesan, no menos directamente, a la génesis del pensamiento religioso.

Implican, en efecto, que todas las cosas clasificadas de esta manera en un clan o en una misma fratría tienen un estrecho parentesco entre sí y, a la vez, con aquel objeto utilizado como tótem por ese clan o esa fratría. Cuando el Australiano de la tribu de Port-Mackay sostiene que el Sol, las serpientes, etc., pertenecen a la fratría Yungaroo, no tiene simplemente la intención de aplicar a todos estos seres inconexos una etiqueta común,

[26] Uno de los signos de esta indistinción primitiva es el hecho de que a veces se asigna a los géneros una base territorial, del mismo modo que a las divisiones territoriales con las que en un principio se confundían. Así, entre los Wotjabaluk en Australia, entre los Zuñi, en América, las cosas igual que los clanes, quedan idealmente distribuidas entre las diferentes zonas del espacio. Pues bien, hay coincidencia entre la distribución espacial de las cosas y la de los clanes (ver «De quelques formes primitives de classification», p. 34 y ss.). Las clasificaciones conservan algo de este carácter espacial incluso en el seno de los pueblos relativamente avanzados, por ejemplo en China (ibid., p. 55 y ss.).

pero exclusivamente convencional; el término tiene para él una significación objetiva. Realmente cree que «los caimanes *son* Yanguroo, y que los canguros *son* Wootaroo. El Sol *es* Yungaroo, la Luna Wootaroo y lo mismo ocurre en relación con las constelaciones, los árboles, las plantas, etc.»[27]. Un lazo interior los liga al grupo en el que están clasificados; son sus miembros regulares. Se sostiene que forman parte de tal grupo[28], con igual rango que los individuos humanos que lo constituyen; por consiguiente, les une una relación del mismo tipo con estos últimos. El hombre percibe como familiares o asociados a las cosas que forman parte de su clan; las denomina amigas, las considera como si estuvieran hechas de la misma carne que él mismo[29]. Existen también entre él y las cosas afinidades electivas y relaciones de conveniencia completamente particulares. Las cosas y los hombres se atraen, de alguna manera, se entienden, se armonizan de manera natural. Por ejemplo, cuando se entierra a un Wakelbura de la fratría de los Mallera, la tarima sobre la que se expone el cadáver «tiene que estar elaborada con la madera de algún árbol que pertenezca a la fratría de los Mallera»[30]. El caso es el mismo en relación con el ramaje que recubre el cadáver. Si el difunto pertenece a la clase Banbe, se deberá emplear un árbol Banbe. En la misma tribu, un mago tan sólo puede utilizar en su arte cosas que pertenezcan a su fratría[31]; las otras le son extrañas y sería incapaz de hacerse obedecer por ellas. Hay así un lazo de simpatía que une a cada individuo con seres, vivos o no, que están asociados a él; el resultado es que se cree poder inducir lo que éste hará o ha hecho a partir de lo que aquéllos hacen. Entre los mismos Wakelbura, en el caso de que un individuo sueñe haber matado a un animal perteneciente a una determinada división social, vive en la expectativa de encontrar al día siguiente a un hombre de la misma división[32]. Inversamente, las cosas ligadas a un clan o a una fratría no se pueden utilizar en contra de los miembros de ese clan o esa fratría. Entre los Wotjobaluk, cada fratría tiene unos árboles asignados. Pues bien, para la caza de un animal de la fratría Gurogity, no se puede emplear más que armas construidas con madera de los árboles pertenecientes a la otra fratría, e inversamente; en caso contrario, se tiene la seguridad de que el cazador fallará su disparo[33]. El indígena está convencido de que la flecha se apartará por sí misma de su camino y se negará, por decirlo así, a herir a un animal pariente y amigo.

De este modo, los miembros del clan y las cosas a éste adscritas forman, al estar reunidas, un sistema solidario cuyas partes están ligadas y vibran al unísono. Este tipo de organización que, en principio, pudiera parecernos exclusivamente lógica es, al mismo tiempo, moral. hay un

[27] BRIDGMANN, en Brough-Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91.
[28] FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168; HOWITT, «Further Notes on the Australian Class System», *J.A.I.*, XVIII, p. 60.
[29] CURR, III, p. 461. Se trata de la tribu del Mont-Gambier.
[30] HOWITT, «On some Australian Beliefs», *J.A.I.*, XIII, p. 191, n. 1.
[31] HOWITT, «Notes on Australian Massage Sticks», *J.A.I.*, XVIII, p. 326; «Further Notes», *J.A.I.*, XVIII, p. 61, n. 3.
[32] CURR, III, p. 28.
[33] MATHEWS, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N.S. Wales and Victoria», en *Journal and Proc. of the R. Society of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 294.

principio único que las anima y les dota de unidad: se trata del tótem. Por la misma razón que un hombre que pertenece al clan del Cuervo participa en algo en este animal, la lluvia, por el hecho de pertenecer al mismo clan y estar ligada al mismo tótem, es también considerada como «formando parte de la misma naturaleza de un cuervo»; por idéntica razón, la Luna es un cacatúa negro, el Sol un cacatúa blanco, todo árbol de madera negra un pelícano, etc. Todos los seres clasificados en un mismo clan, hombres, animales, plantas, objetos inanimados, constituyen pues simples modalidades del ser totémico. He aquí el significado de la formulación que mencionamos en su momento y que los convierte en verdaderos congéneres: todos participan realmente de una misma carne en el sentido de que participan en la naturaleza del animal totémico. Por demás, los calificativos que se les da a todos ellos son los mismos que se dan al tótem [34]. Los Wotjobaluk utilizan la misma palabra *Mir* para designar tanto al tótem como a las cosas que están subsumidas en él [35]. Entre los Arunta, donde, como veremos, todavía existen trazas visibles de clasificación, es cierto que existen palabras diferentes para designar al tótem y a las cosas que están ligadas a él; con todo, el nombre que se asigna a estas últimas testimonia lo estrechamente relacionadas que están con el animal totémico. Se sostiene que son sus *íntimos*, sus *asociados*, sus *amigos*; se cree que son inseparables [36]. Se tiene pues la sensación que se trata de cosas estrechamente emparentadas.

Pero, por otro lado, sabemos que el animal totémico es un ser sagrado. Todas aquellas cosas clasificadas en el seno del clan cuyo emblema encarna, tienen pues el mismo carácter, puesto que, en un sentido, son animales de la misma especie, lo mismo que el hombre. Tambien éstas son sagradas, y las clasificaciones que las ubican en relación al resto de las cosas del universo les asignan, a la vez, un lugar en el conjunto del sistema religioso. Es ésta la razón de que aquéllas que son animales o plantas no puedan ser consumidas libremente por parte de los miembros humanos del clan. Así, en las tribus del Mont-Gambier, aquellos que tienen por tótem a una *serpiente sin veneno* no deben tan sólo abstenerse del consumo de la carne de esta serpiente; del mismo modo les está vedado el de las focas, las anguilas, etc. [37]. En caso de que, empujados por la necesidad, lleguen a alimentarse de cualquiera de estos animales, tienen, por lo menos, que atenuar el sacrilegio por medio de ritos expiatorios, tal como si se tratara de los tótems propiamente dichos [38]. Entre los Euahlayi [39], que permiten la utilización del tótem, pero no su abuso, se aplica la misma regla cara a las otras cosas adscritas al clan. Entre los Arunta, la interdicción que protege al animal totémico se extiende a los animales asociados [40]; y, en cualquier caso, hay que tener consideraciones muy particulares en relación con estos últimos [41]. Los sentimientos que inspiran unos y otros son idénticos [42].

Mas lo que demuestra aún mejor que todas estas cosas ligadas de este modo al tótem no tienen una naturaleza diferente de este último y que, por consiguiente, tienen un carácter religioso, es el hecho de que en determinadas ocasiones tienen un idéntico papel. Son tótems accesorios, secundarios, o, según una expresión consagrada en la actualidad por el uso, subtótems [43]. Sucede sin cesar que, en el interior de un clan, se forma, bajo la influencia de simpatías, de afinidades particulares, grupos más restringidos que tienden a desarrollar un tipo de vida relativamente autónoma, y a formar una nueva subdivisión, algo así como un sub-clan en el interior del primero. Para diferenciarse e individualizarse, este sub-clan necesita un tótem particular, por consiguiente, un sub-tótem [44]. Pues bien, los tótems de estos grupos secundarios se escogen entre las distintas clases de cosas clasificadas en el seno del tótem principal. Son pues éstas, literalmente, tótems virtuales y la menor circunstancia basta para convertirlas en tótems en acto. Hay en ellas una naturaleza totémica latente que se hace manifiesta a partir del momento en que las condiciones lo permiten o exigen. Sucede así que un mismo individuo tiene dos tótems: un tótem principal que es común al clan en conjunto y un sub-tótem que es específico del sub-clan del que forma parte. Se trata de algo análogo al *nomen* y *cognomen* de los Romanos [45].

Vemos a veces que incluso un sub-clan se independiza totalmente y se convierte en un grupo autónomo, un clan independiente: el sub-tótem, por su parte, se convierte en un tótem propiamente dicho. Una tribu en la que

---

[34] Cf. CURR, III, p. 461, y HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 146. Las expresiones de *Tooman* y *Wingo* se aplican a los unos y a los otros.

[35] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 123.

[36] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 447 y ss.; STREHLOW, III, p. XII y ss.

[37] FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.

[38] CURR, III, p. 462.

[39] Mrs. MARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

[40] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 151; *Nat. Tr.*, p. 447; STREHLOW, III, p. XII.

[41] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 449.

[42] Existen, sin embargo, ciertas tribus en Queensland en las que las cosas así ligadas a un grupo social no quedan prohibidas a los miembros de ese grupo: tal es el caso, principalmente, de los Wakelbura. Se recordará que, en esta sociedad, son las clases matrimoniales las que se utilizan como marcos clasificatorios (ver anteriormente p. 205). Pues bien, las gentes de una determinada clase no sólo pueden comer animales atribuidos a esa clase, sino que además *no pueden alimentarse de otros*. Cualquier otra alimentación les está prohibida (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 113; CURR, III, p. 27).

Con todo, hay que evitar la conclusión de que estos animales son considerados profanos. En efecto, es de destacar que el individuo no tiene tan sólo la facultad de comer los animales de su clase matrimonial, sino que está obligado a ello, puesto que se le prohibe alimentarse de cualquier otra manera. Ahora bien, este carácter imperativo de la prescripción es el signo inequívoco de que estamos en presencia de cosas que tienen una naturaleza religiosa. Su rasgo distintivo reside en que la religiosidad de que están impregnadas ha dado lugar a una obligación de tipo positivo, y no a esa obligación de tipo negativo en que consiste una interdicción. Quizá no resulte ni siquiera imposible percibir de qué manera ha podido ocurrir esta desviación. Hemos visto anteriormente (ver p. 130) que se supone que todo individuo tiene una especie de derecho de propiedad sobre su tótem y, por consiguiente, sobre las cosas que de él dependen. Basta con que, bajo la influencia de circunstancias especiales, se haya desarrollado este aspecto de la relación totémica, para que se haya llegado de manera natural a creer que los miembros de un clan podían disponer en exclusiva de su tótem y de todo aquello que está ligado a él; y que, por el contrario, los otros no tenían derecho de disponer de ello. En estas condiciones, un clan no podía alimentarse más que de aquellas cosas que estaban ligadas a él.

[43] Mrs. PARKER utiliza la expresión *multiplex totems*.

[44] Ver, como ejemplos, la tribu de los Euahlayi en el libro de Mrs. PARKER (p. 15 y ss.) y la de los Wotjabaluk (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 121 y ss.; Cf. el artículo de MATHEWS ya citado).

[45] Ver ejemplos en HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 122.

este proceso de segmentación se ha llevado, por así decirlo, hasta su límite extremo es la de los Arunta. Ya las indicaciones contenidas en el primer libro de Spencer y Gillen demostraban la existencia de unos sesenta tótems entre los Arunta[46]; pero las recientes investigaciones de Strehlow han establecido que su número es mucho más considerable. Nos refiere la existencia de un número no menos a cuatrocientos cuarenta y dos[47]. No caían pues en ninguna exageración Spencer y Gillen cuando nos referían que «en la región ocupada por los indígenas no hay objeto, animado o inanimado, que no preste su nombre a algún grupo totémico de individuos»[48]. Ahora bien, esta multitud de tótems, prodigiosa si se la compara con la cifra de población, tiene su origen en el hecho de que, bajo la influencia de circunstancias particulares, los clanes primitivos se han dividido y subdividido infinitamente; como resultado de esto, casi todos los sub-tótems han pasado al rango de tótems.

Esto ha quedado definitivamente demostrado por las observaciones de Strehlow. Spencer y Gillen no habían citado más que algunos casos aislados de tótems asociados[49]. Strehlow ha establecido que se trataba en realidad de una organización absolutamente generalizada; ha sido capaz de elaborar un cuadro en el que quedan organizados casi todos los tótems Arunta según este principio: todos quedan ligados, en calidad de asociados o de auxiliares, a unos sesenta tótems principales[50]. Se supone que los primeros están puestos al servicio de los segundos[51]. Este estado de dependencia relativa es muy probable que sea el eco de una época en que los "aliados" de hoy no eran sino sub-tótems, momento, por tanto, en que la tribu no contaba más que con un pequeño número de clanes, subdivididos en sub-clanes. Hay numerosas supervivencias que confirman esta hipótesis. Sucede con frecuencia que dos grupos que están de esta manera asociados tienen el mismo emblema totémico: ahora bien, la unidad emblemática no es explicable más que si, primitivamente, los dos grupos no formaban más que uno[52]. Además, el parentesco de los dos clanes

[46] Ver «De quelques formes primitives de classification», p. 28, N. 2.

[47] STREHLOW, II, p. 61-72.

[48] *Nat. Tr.*, p. 112.

[49] Ver principalmente *Nat. Tr.*, p. 447, y *North. Tr.*, p. 151.

[50] STREHLOW, III, p. XIII-XVII. Se da el caso de que idénticos tótems secundarios quedan ligados simultáneamente a dos o tres tótems principales. Se trata, sin duda, de que STREHLOW no ha sido capaz de establecer con precisión cuál de estos tótems era verdaderamente el principal.

Dos hechos interesantes, recogidos en ese cuadro, confirman ciertas proposiciones que hemos enunciado precedentemente. En primer lugar, los tótems principales son casi todos animales, con muy pocas excepciones. Por otro lado, los astros no son más que tótems secundarios o asociados. Se trata de una prueba de que estos últimos han sido promocionados tardíamente al rango de tótems y de que, en principio, se ha tomado preferentemente del reino animal a los tótems principales.

[51] Según el mito, los tótems asociados habrían servido, durante los tiempos de la fábula, de alimento a los miembros del tótem principal, o en el caso de que se trate de árboles, les habrían prestado su sombra (STREHLOW, III, p. XII; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 403). El hecho de que se suponga que se haya consumido el tótem asociado no implica, por otro lado, que se considere profano; pues en la época mítica, los ancestros fundadores del clan se alimentaron del mismo tótem principal, según se cree.

[52] Así, en el clan del Gato Salvaje, los dibujos grabados sobre el churinga representan al árbol de las flores Hakea, que actualmente constituye un tótem distinto (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 147-148). STREHLOW (III, p. XII, N. 4) dice que el hecho es frecuente.

queda al descubierto por la participación y el interés que cada uno de ellos tiene en los ritos del otro. Todavía los dos cultos no están separados más que de una manera imperfecta; la razón es que muy probablemente, originariamente estaban fundidos[53]. La tradición explica el lazo que los une imaginando que en otro tiempos los dos clanes ocupaban hábitats muy próximos entre sí[54]. En otros casos, el mito refiere incluso de manera expresa que uno de ellos se originó en el otro. Se cuenta que el animal asociado en un principio perteneció a la especie que todavía se utiliza de tótem principal; no se habría diferenciado más que en época posterior. Así, los pájaros chantunga, que actualmente están asociados a la oruga witchetty posteriormente transformados en pájaros. Dos especies que se encuentran actualmente ligadas al tótem de la hormiga de la miel habrían sido primitivamente idénticas a estos animales, etc[55]. Esta transformación de un sub-tótem en tótem se realiza, por demás, gradualmente y de forma insensible, hasta tal punto que, en ciertos casos, la situación se hace indecisa y resulta difícil establecer si nos encontramos ante un tótem principal o ante un tótem secundario[56]. Como dice Howitt a propósito de los Wotjobaluk, hay sub-tótems que son tótems en vía de formación[57]. Así, las distintas cosas clasificadas en el seno de un clan constituyen algo así como una serie de centros alrededor de los cuales pueden cristalizar nuevos cultos totémicos. Es ésta la mejor prueba de los sentimientos religiosos que inspiran. Si estas cosas no tuvieran un carácter sagrado, no se las podría promover con tanta facilidad al mismo rango de dignidad que el de las cosas sagradas por excelencia, el de los tótems propiamente dichos.

El ámbito de las cosas religiosas se expande pues mucho más allá de los límites entre los que en un principio, parecía encerrado. No comprende tan sólo a los animales totémicos y a los miembros del clan, sino que, en cuanto que no existe nada conocido que deje de estar clasificado en el seno de un clan y bajo la insignia de un tótem, por la misma razón nada existe que no deje de recibir, en grados diversos, algún reflejo de religiosidad. Cuando, en las religiones que se han de formar ulteriormente, aparezcan los dioses propiamente dichos, cada uno de ellos será el patrono de una categoría especial de fenómenos naturales, éste de la mar, éste otro de la atmósfera, aquél de la mies o de las frutas, etc., y se considerará que cada uno de estos apartados de la naturaleza obtienen la vida que en ellos mora del dios de que dependen. Es precisamente este reparto de la naturaleza entre las diferentes divinidades lo constitutivo de la representación que nos proporcionan sobre el universo. Pues bien, mientras que la humanidad no ha superado la fase del totemismo, los diferentes tótems de la tribu juegan exactamente el mismo papel que protagonizarán posteriormente las

[53] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 182; *Nat. Tr.*, p. 151 y 197.

[54] *Nat. Tr.*, p. 151 y 158.

[55] Ibid., p. 447-449.

[56] De este modo SPENCER y GILLEN nos hablan de la paloma llamada Inturita a veces como si se tratara de un tótem principal (*Nat. Tr.*, p. 410) y otras como de un tótem asociado (Ibid., p. 448).

[57] HOWITT, Further Notes, p. 63-64.

personalidades divinas. En la tribu del Mont-Gambier, que hemos tomado como ejemplo principal, existen diez clanes; por consiguiente, el mundo entero se reparte en diez clanes, o más bien en diez familias entroncadas cada una con un tótem especial. De esta raíz común obtienen su existencia todas las cosas clasificadas en el seno de un clan, pues se las concibe como modalidades del ser totémico; para retomar nuestro ejemplo, se considera a la lluvia, al trueno, al relámpago, a las nubes, al granizo, como variedades del cuervo. Estas diez familias de cosas constituyen, reunidas, una representación completa y sistemática del mundo; y esta representación es de carácter religioso, ya que son las nociones religiosas las que proveen sus principios. Lejos de estar limitado a una o dos categorías de seres, el ámbito de la religión totémica se extiende pues hasta los últimos límites del universo conocido. En identidad con la religión griega, expande la divinidad por doquier; la célebre fórmula de que *panta pleré theôn* puede igualmente servirle de lema.

Sólo que, para poder concebir de esta manera al totemismo, hay que modificar, en un punto esencial, la noción que se ha tenido durante mucho tiempo sobre él. Hasta los descubrimientos de estos últimos años, se le hacía consistir, en bloque, en el culto de un tótem particular y quedaba definido como la religión del clan. Desde este punto de vista, parecía que, en una misma tribu existían tantas religiones totémicas, independientes las unas de las otras, como clanes diferentes existían. Por demás, esta concepción se armonizaba con la idea que corrientemente se tenía sobre el clan: se veía en éste, en efecto, una sociedad autónoma[58], más o menos cerrada a las sociedades similares o que no mantenía con estas últimas más que relaciones externas y superficiales. Pero la realidad es más compleja. Sin duda, el culto de cada tótem encuentra su hogar propio en el seno del clan correspondiente; se celebra allí y sólo allí; los miembros del clan están encargados de ello; por medio de ellos se transmite de una generación a otra, del mismo modo que las creencias que lo fundamentan. Pero, por otro lado, los diferentes cultos totémicos que se practican de este modo en el interior de una misma tribu no se desarrollan paralelamente e ignorándose mutuamente, como si cada uno constituyera una religión completa que se bastara a sí misma. Por el contrario, se implican mutuamente; no son más que partes de un mismo todo, elementos de una misma religión. Los hombres de un clan no consideran en absoluto las creencias de los clanes vecinos con la indiferencia, el escepticismo o la hostilidad que inspira de ordinario una religión a la que se es extraño; ellos mismos participan en esas creencias. Las gentes del Cuervo están también convencidos de que las gentes de la Serpiente tienen una serpiente mítica por ancestro y deben a este origen virtudes especiales y poderes maravillosos. ¿No hemos visto que, por lo menos en ciertas ocasiones, un hombre no puede alimentarse de un tótem que no es el suyo sino tras haber observado formalidades rituales?. Principalmente pide autorización a los individuos de ese tótem, caso de que

[58] De este modo, con mucha frecuencia, se ha confundido al clan con la tribu. Esta confusión, que perturba frecuentemente las descripciones de los etnógrafos, ha sido principalmente cometida por CURR (I, p. 61 y ss.).

alguno esté presente. El caso es pues que este alimento no es puramente profano, ni siquiera para él; él también admite que entre los miembros de un clan, del que no forma parte y el animal cuyo nombre llevan existen íntimas afinidades. Por demás, esta comunidad de creencias se manifiesta a veces en el culto. Si en principio, los ritos que conciernen a un determinado tótem no pueden ser celebrados más que por los componentes de ese tótem, es, con todo, muy frecuente la asistencia de representantes de clanes diferentes. Sucede incluso que su papel no es el de simples espectadores; sin duda, no son ellos los que ofician, pero sí quienes adornan a los oficiantes y realizan los preparativos. Incluso están interesados en que el tal rito se celebre; es ésta la razón de que, en ciertas tribus, sean ellos los que invitan al clan cualificado a que proceda a esta celebración[59]. Hay además todo un ciclo de ritos que se desarrollan obligatoriamente en presencia de toda la tribu reunida: se trata de las ceremonias totémicas de iniciación[60].

Por demás, la organizacion totémica, tal como la venimos describiendo debe ser manifiestamente el resultado de una especie de acuerdo entre todos los miembros de la tribu indistintamente. Es imposible que cada clan elabore sus creencias de una manera absolutamente independiente; por el contrario, es completamente necesario que los cultos de los diferentes tótems se hayan ajustado de alguna manera entre sí, puesto que se complementan los unos a los otros. Hemos visto, en efecto, que normalmente no se repite dos veces en la misma tribu un mismo tótem y que el universo entero se reparte entre los tótems así constituidos, de modo que el mismo objeto no aparece en el seno de dos clanes diferentes. No se podría haber realizado un reparto tan metódico sin un acuerdo, tácito o reflexivo, en el que ha tenido que participar toda la tribu. El conjunto de creencias que de esta manera ha surgido es pues, en parte (pero tan sólo en parte), algo tribal[61].

En resumen, para tener una idea adecuada del totemismo no hay que encerrarse en los límites del clan, sino considerar a la tribu en su totalidad. Seguramente el culto particular de cada clan goza de una gran autonomía: se puede incluso prever, a partir de ahora, que el fermento activo de la vida religiosa se encuentra en el clan. Pero por otra parte, todos estos cultos son solidarios entre sí y la religión totémica constituye el sistema complejo formado por su reunión, del mismo modo que el politeismo griego estaba constituido por la reunión de todos los cultos particulares que se dirigían a las diferentes divinidades. Hemos mostrado anteriormente que, entendido bajo este punto de vista, también el totemismo tiene su cosmología.

[59] Se trata principalmente del caso de los Warramunga (*North. Tr.*, p. 298).

[60] Ver por ejemplo SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 380 y passim.

[61] Podríamos incluso preguntarnos si no existen a veces tótems tribales. Así, entre los Arunta hay un animal, el gato salvaje, utilizado como tótem por un clan particular, pero prohibido a la tribu en bloque; incluso los miembros de otros clanes no pueden comerlo más que con mucha moderación (*Nat. Tr.*, p. 168). Pero creemos que sería abusivo hablar en esta circunstancia de un tótem tribal, pues del hecho de que el libre consumo de un animal esté prohibido no se concluye que éste sea su tótem.

Otras causas pueden dar lugar a la prohibición. Sin duda, la unidad religiosa de la tribu es una realidad, pero se afirma en base a otros símbolos. Más adelante mostraremos cuáles son éstos (Libro I, capítulo IX).

CAPITULO IV

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS (Fin)

IV.– El totem individual y el totem sexual.

En las páginas anteriores, hemos estudiado el totemismo tan sólo como una institución pública: los únicos tótems de que se ha tratado hasta ahora eran algo común a un clan, una fratría o, en un sentido, la tribu [1]: el individuo sólo participaba en cuanto que miembro del grupo. Pero sabemos que no hay religión que no tenga una vertiente individual. Esta observación general se aplica al totemismo. Al lado de los tótems impersonales y colectivos, que están en un primer plano, hay otros que son exclusivos de cada individuo, que expresan su personalidad y cuyo culto se celebra particularmente.

I

En algunas tribus australianas y en la mayoría de las sociedades indias de America del Norte [2], cada individuo mantiene personalmente con una cosa determinada una relación comparable a la que mantiene cada clan con su tótem. Esta cosa es a veces un ser inanimado o un objeto de artificio; pero generalmente se trata de un animal. En ciertos casos realiza la misma función una porción determinada del organismo, como la cabeza, los pies, el hígado [3].

El nombre del objeto es utilizado también como nombre del individuo. Se trata de su nombre personal que se suma al del tótem colectivo, del

[1] Los tótems son cosas de la tribu en el sentido de que ésta está interesada en bloque en el culto que cada clan debe a su tótem.

[2] FRAZER ha dado una reseña muy completa de los textos referentes al totemismo individual en América del Norte (*Totemism and Exogamy*, III, p. 370-456).

[3] Por ejemplo, entre los Hurones, los Iroqueses, los Algonquinos (CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 67-70; SAGARD, *Le grand voyage au pays des Hurons*, p. 160), entre los indios Thompson (TIET, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 355).

mismo modo que el *praenomen* de los romanos al *nomen gentilicium*. Es cierto que el hecho nos es tan sólo referido en relación a un cierto número de sociedades[4]; pero probablemente está generalizado. En efecto, mostraremos en su momento que existe una identidad de naturaleza entre el objeto y el individuo; ahora bien, esta identidad de naturaleza implica la del nombre. Este nombre, asignado en el curso de ceremonias religiosas especialmente importantes, posee un carácter sagrado. No es pronunciado en las circunstancias ordinarias de la vida profana. Incluso se da el caso de que se modifique más o menos la palabra de la lengua ordinaria que sirve para designar la cosa para que pueda utilizarse en este uso particular[5]. Se trata de que los términos de la lengua ordinaria están excluídos de la vida religiosa.

Al menos en las tribus americanas, este nombre está acompañado por un emblema que pertenece a cada individuo y que, bajo formas diversas, representa aquello que el nombre designa. Cada Mandan, por ejemplo, lleva la piel del animal que es su homónimo[6]. Si se trata de un ave, se engalana con sus plumas[7]. Los Hurones, los Algonquinos, se tatúan el cuerpo con su imagen[8]. Se hacen representaciones suyas sobre las armas[9]. En las tribus del Noroeste, el emblema individual es grabado o esculpido, del mismo modo que el emblema colectivo del clan, sobre los utensilios, sobre la casa[10], etc.; el primero sirve como distintivo de propiedad individual[11]. Con frecuencia, se hace una combinación de los dos blasones; esto explica, en parte, la gran diversidad de aspectos que, en estos pueblos, presentan los escudos totémicos[12].

Entre el individuo y su animal epónimo existen los más estrechos lazos. El hombre participa en la naturaleza del animal; tiene sus cualidades igual que, por otro lado, sus defectos. Por ejemplo, se supone que alguien que tenga como blasón individual el águila posee el don de adivinar el futuro; si lleva el nombre del oso, se sostiene que está expuesto a las heridas durante el combate, porque el oso es lento y pesado y se deja atrapar con facilidad[13]; si el animal es despreciado, de idéntica manera se desprecia al hombre[14]. Es incluso tal el parentesco de los dos seres que, en ciertas circunstancias, principalmente en caso de peligro, se cree que el hombre puede adoptar la forma del animal[15]. Por su parte, se considera al animal como a un doble del hombre, como a un *alter ego*[16]. Es tan estrecha la asociación entre ellos que, con frecuencia, se consideran solidarios sus destinos: no puede pasarle nada a uno sin que el otro deje de sufrir sus consecuencias[17]. Si muere el animal, la vida del hombre queda amenazada. Constituye también una regla general que no se puede matar a ese animal específico ni, sobre todo, comer su carne. La prohibición, que cuando se refiere al tótem del clan comporta todo tipo de atenuaciones y moderaciones, es en este caso mucho más formal y absoluta[18].

Por su parte, el animal protege al hombre y le sirve, en alguna medida, de patrón. Le advierte de los posibles peligros y sobre los medios para evitarlos[19]; se sostiene que es su amigo[20]. Incluso, como se supone frecuentemente que está en posesión de poderes maravillosos, se los comunica a su asociado humano. Este se considera a salvo de balas, flechas y golpes de todo tipo[21]. La confianza que el individuo deposita en la eficacia de su protector es tal que llega a arrostrar los mayores peligros y a acometer proezas desconcertantes con una serena intrepidez: la fe le proporciona el valor y la fuerza necesarios[22]. Con todo, las relaciones del hombre con su patrono no son de pura y simple dependencia. El individuo puede, a su vez, actuar sobre el animal. Le da órdenes; tiene un gran ascendiente sobre él. Un Kurnai que tiene al tiburón por amigo y aliado cree poder dispersar los tiburones que amenazan una embarcación por medio de un encanto[23]. En otro casos, el lazo contraído de esta manera se supone que confiere al hombre una aptitud particular para dar caza con éxito al animal[24].

---

[4] Tal es el caso de los Yuin (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 133); de los Kurnai (ibid., p. 135); de varias tribus de Queensland (ROTH, «Superstition, Magic and Medicine», *North Queensland Ethnography*, Bulletin n.º 5, p. 19; HADDON, *Head-hunters*, p. 193); de los Delaware (HECKEWELDER, *An Account of the History... of the Indian Nations*, p. 238); de los indios Thompson (TEIT, op. cit., p. 355); de los Salish Statlumh (HILL TOUT, « Rep. of the Ethnol. of the Statlumh», *J.A.I.*, XXXV, p. 147 y ss.).

[5] HILL TOUT, loc. cit., p. 154.

[6] CATLIN, *Manners and Customs*, etc., Londres, 1876, I, p. 36.

[7] *Lettres édifiantes et curieuses*, nueva edición, VI, p. 172 y ss.

[8] CHARLEVOIX, op. cit., VI, p. 69.

[9] DORSEY, «Siouan Cults», *XIth Rep.*, p, 443.

[10] BOAS, *Kwakiutl*, p. 323.

[11] HILL TOUT, loc. cit., p. 154.

[12] BOAS, *Kwakiutl*, p. 323.

[13] Miss FLETCHER, «The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe» (*Smihsonian Rep. for 1897*, p. 583). Se encontrará hechos similares en TEIT, op. cit., p. 354, 356; PETER JONES, *History of the Ojibway Indians*, p. 87.

[14] Tal es el caso, por ejemplo, del perro entre los Salish Statlumh por causa del estado de servidumbre en que vive (HILL TOUT, loc. cit., p. 153).

[15] LANGLOH PARKER, *Euahlayi*, p. 21.

[16] «El espíritu del hombre, dice Mrs. PARKER, está en su Yumbeai (tótem individual) y su Yumbeai está en él» (PARKER, ibid.).

[17] LANGLOH PARKER, op., cit., p. 20. Se da lo mismo entre algunos Salish (HILL TOUT, «Ethn. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes», *J.A.I.*, XXXIV, p. 324). El hecho está generalizado entre los indios de América Central (BRINTON, NAGUALISM, «A Study in Native American Folklore and History», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32).

[18] PARKER, ibid.; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147. DORSEY, «Siouan Cults», *XIth Rep.*, p. 443. FRAZER ha dado, por demás, la reseña de los casos americanos y ha mostrado el carácter generalizado de la interdicción (*Totemism and Exogamy*, III, p. 450). Es cierto que hemos visto que, en América, el individuo debía empezar por matar el animal cuya piel servía para confeccionar lo que los etnógrafos llaman bolsa medicinal. Pero esta costumbre sólo ha sido observada en cinco tribus; se trata probablemente de una forma alterada y tardía de la institución.

[19] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 135, 147, 387; «Australian Medicine Man», *J.A.I.*, XVI, p. 34; TEIT, *The Shuswap*, p. 607.

[20] MEYER, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Bridge», en *Woods*, p. 197.

[21] BOAS, *Vth. Rep. on the North-West Tribes of Canada*, p. 93; TEIT, *The Thompson Indians*, p. 336; BOAS, *Kwakiutl*, p. 394.

[22] Se encontrará datos en HILL TOUT, «Rep. of the Ethnol. of the Statlumh», *J.A.I.*, XXXXV, p. 144, 145. Cf. LONGLOH PARKER, op. cit., p. 29.

[23] Según una información dada por HOWITT en una carta personal a FRAZER (*Totemism and Exogamy*, I, p. 495 y nº 2).

[24] HILL TOUT, «Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits», *J.A.I.*, XXXIV, p. 324.

La misma naturaleza de estas relaciones parece implicar de modo claro que el ser con el que el individuo se encuentra de este modo asociado no puede ser más que un individuo, y no una clase. No se tiene a una especie por *alter ego*. De hecho hay casos en que, de manera muy clara, juegan este papel un determinado árbol, una determinada roca, una determinada piedra[25]. Esto se da forzosamente en todos los casos en que se trata de un animal y en que la existencia de este animal y la del hombre son consideradas como solidarias. No se podría estar vinculado por una solidaridad de este tipo a una especie en bloque, pues no hay día ni, por decirlo así, instante en que esta especie no pierda a alguno de sus miembros. Con todo, se da en el primitivo una cierta incapacidad para pensar al individuo separado de la especie; el lazo que le une con el uno se extiende de manera natural a la otra; los confunde en el seno de un mismo sentimiento. Es por esto por lo que se sacraliza en bloque a la especie[26].

Se designa naturalmente con nombre diferente según las sociedades a este ser protector: *nagual*, entre los Indios de Méjico[27], *manitú*, entre los Algonquinos, y *okki* entre los Urones[28], *snam*, entre algunos Salish[29], *sulia*, entre otros[30], *budjan*, entre los Yuin[31], *yunbeai*, entre los Euahlayi[32], etc. A causa de la importancia que tienen estas creencias y prácticas entre los indios de América del Norte, se ha propuesto crear la palabra *nagualismo* o *manituismo* para designarlas[33]. Pero dándoles un nombre especial y distintivo, nos exponemos a desconocer su relación con el totemismo. En efecto, se trata de los mismos principios una vez aplicados al clan, otra al individuo. En un caso y en el otro, se trata de la misma creencia sobre la existencia de lazos vitales entre las cosas y los hombres y sobre el hecho de que las primeras están dotadas de poderes especiales de los que se aprovechan sus aliados humanos. Se trata también de un idéntico uso consistente en dar al hombre el nombre de la cosa con la que está asociado,

[25] HOWITT, «Australian Medicine Men», *J.A.I.*, XVI, p. 34; LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains*, I, p. 370; CHARLEVOIX, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 68. Lo mismo ocurre con el *atai* y el *tamaniu* en MOTA (Codrington, *The Melanesians*, p. 250-251).

[26] Además no existe, entre estos animales protectores y los fetiches, la línea de demarcación que FRAZER ha creído poder establecer entre ellos. Según éste, el fetichismo tendría sus comienzos en el momento en que el ser protector fuera un individuo y no una clase (Totemism, p. 56); ahora bien, ya en Australia ocurre que este papel es jugado por un animal determinado (ver HOWITT, «Australian Medicine Men», *J.A.I.*, XVI, p. 34). Lo cierto es que las nociones de fetichismo y fetiche no corresponden a algo definido.

[27] BRINTON, «Nagualism», *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32.

[28] CHARLEVOIX, VI, p. 67.

[29] HILL TOUT, «Ethnol. Rep. on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia», *J.A.I.*, XXXV, p. 142.

[30] HILL TOUT, «Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes», *J.A.I.*, XXXIV, p. 311 y ss.

[31] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 133.,

[32] LANGLOH PARKER, op. cit., p. 20.

[33] J.W. POWELL, «An American View of Totemism», en *Man*, 1902, n.º 84; TYLOR, ibid., n.º 1. ANDREW LONG ha expuesto ideas análogas en *Social Origins*, p. 133-135. Por último, FRAZER, retractándose de su opinión inicial, estima en la actualidad que, hasta que llegue el momento en que se conozca mejor las relaciones que existen entre los tótems colectivos y los *guardian spirits*, sería mejor designarlos por medio de nombres diferentes (*Totemism and Exogamy*, III, p. 456).

sumando a este nombre un emblema. El tótem es el patrono del clan, del mismo modo que el patrono del individuo sirve a este último como tótem personal. Es pues de todo interés que la terminología haga sensible este parentesco entre los dos sistemas; es por lo que, con Frazer, llamaremos *totemismo individual* al culto que cada individuo rinde a su patrono. Esta expresión es tanto más acertada cuanto que, en ciertos casos, el mismo primitivo utiliza una palabra idéntica para designar al tótem del clan y al animal protector del individuo[34]. Si Tylor y Powell han rechazado esta denominación y reclamado términos diferentes para estos dos tipos de instituciones religiosas, es porque, según ellos, el tótem colectivo no es más que un nombre, una etiqueta común, falta de caracteres religiosos[35]. Pero sabemos, por el contrario, que se trata de una cosa sagrada e incluso a un nivel más alto que el del animal protector. El posterior desarrollo de este trabajo, mostrará, por demás, hasta qué punto estos dos tipos de totemismo son inseparables[36].

Con todo, aun cuando el parentesto de estas dos instituciones es grande, hay diferencias importantes entre ellas. Mientras que el clan se considera originado en el animal o la planta que utiliza como tótem, el individuo no cree tener ninguna relación de descendencia con su tótem personal. Este es un amigo, un asociado, un protector; no es un pariente. Se aprovechan los poderes que se supone posee; pero no se es de la misma sangre. En segundo lugar, los miembros de un clan permiten a los clanes vecinos alimentarse del animal cuyo nombre llevan colectivamente, con la única condición de que se observen las formalidades necesarias. Por el contrario, el individuo no sólo respeta la especie a la que pertenece su tótem personal, sino que además se esfuerza en protegerla contra los extraños, por lo menos en todos aquellos casos en que se supone que el destino del hombre y el del animal están en conexión.

Pero estos dos tipos de tótems difieren sobre todo por el modo en que son adquiridos.

El tótem colectivo forma parte del estatuto legal de cada individuo: es generalmente hereditario; en cualquier caso, es el nacimiento el que lo designa sin que intervenga para nada la voluntad de los hombres. A veces el hijo tiene el tótem de su madre (Kamilaroi, Dieri, Urabunna, etc.); otras veces el de su padre (Narinyeri, Warramunga, etc.); otras, por último, el que predomina en el lugar en que su madre ha quedado encinta (Arunta, Loritja). Por el contrario, el tótem individual se adquiere por un acto deliberado[37]: es necesaria toda una serie de operaciones rituales para determinarlo. El método empleado más generalmente entre los indios de América es el siguiente. Hacia la época de la pubertad, cuando se aproxima el momento de la iniciación, el adolescente se retira a un lugar aislado,

[34] Tal ocurre en Australia entre los Yuin (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 81), entre los Narrinyeri (MEYER, «Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe», en *Woods*, p. 197 y ss.).

[35] «El tótem se asemeja tan poco al patrono de un individuo, dice TYLOR, como un emblema a una imagen de un santo» (loc. cit., p. 2). Por lo mismo, si FRAZER se une en la actualidad a la opinión de TYLOR, es porque ahora niega cualquier tipo de carácter religioso al tótem del clan *Totemism and Exogamy*, III, p. 452).

[36] Ver más adelante, en este mismo libro, el capítulo IX.

por ejemplo a un bosque. Allí, durante un período de tiempo que fluctúa entre algunos días y varios años, se somete a todo tipo de ejercicios agotadores y contra natura. Ayuna, se mortifica, se inflinge diversas mutilaciones. A veces va errante emitiendo violentos gritos, verdaderos aullidos; otras permanece tirado en el suelo, inmóvil y entre lamentos. Algunas veces danza, reza, invoca a sus divinidades ordinarias. Acaba así por ponerse en un estado de intensa sobre-excitación, muy cercano al delirio. Cuando ha llegado a este paroxismo, sus representaciones toman fácilmente un carácter alucinatorio. «Cuando un muchacho está a punto de ser iniciado, dice Heckewelder, se somete a un régimen alternado de ayuno y tratamiento medicinal; se priva de cualquier clase de comida, ingiere las más enérgicas y repugnantes drogas: en un determinado momento, bebe decocciones intoxicantes hasta que su espíritu entre en un estado de verdadero extravío. En ese momento, tiene o cree tener visiones, sueños extraordinarios, a los que naturalmente le ha predispuesto toda esta preparación. Se imagina que vuela por los aires, que camina bajo el suelo, que salta de una cima a otra por encima de los valles, que combate y somete a gigantes y monstruos» [38]. En estas condiciones, con que vea o, lo que es lo mismo, crea ver, en sueños o no, que un animal se le aproxima en una actitud que le parezca expresiva de intenciones amistosas, se imaginará haber descubierto al patrono que estaba esperando [39].

Con todo, este procedimiento raramente es empleado en Australia [40]. En este continente parece que el tótem personal es impuesto por un tercero ya en el momento del nacimiento [41], ya en el momento de la iniciación [42].

[37] No obstante, según un pasaje de MATHEWS, entre los Wotjobaluk el tótem individual sería hereditario. «Cada individuo, nos dice, reivindica un animal, una planta o un objeto inanimado como su tótem especial y personal, heredado de su madre» (*J. and P. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291). Pero resulta evidente que, si todos los hijos de una misma familia tuvieran por tótem personal el de la madre, ni ellos ni su madre tendrían, en realidad, tótems personales. MATHEWS quiere decir probablemente que cada individuo escoge su tótem individual en el seno de un círculo de cosas afectas al tótem de la madre. Veremos, en efecto, que cada clan tiene sus tótems individuales que constituyen una propiedad exclusiva, de la que los miembros de otros clanes no pueden disponer. En este sentido, el nacimiento determina, en una cierta medida, pero tan sólo en esta medida, el tótem personal.

[38] HECKEWELDER, «An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania», en *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philosophical Society*, I, p. 238.

[39] Ver DORSEY, «Siouan Cults», *XIth Rep.*, p. 507; CATLIN, op. cit., I, p. 37; Miss FLETCHER, «The Import of the Totem», en *Smithsonian Rep. f.*, 1897, p. 580; TEIT, *The Thompson Indians*, p. 317-320; HILL TOUT, *J.A.I.*, XXXV, p. 144.

[40] Sin embargo se encuentran varios ejemplos. Los magos Kurnai ven en sueños la revelación de sus tótems personales (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 387; «On Australian Medicine Men», en *J.A.I.*, XVI, p. 34). Los habitantes del cabo Bedfort creen que cuando un anciano sueña algo en el curso de la noche este algo constituye el tótem personal de la primera persona con la que se tope al día siguiente (W. E. ROTH, *Superstition, Magic and Medicine*, p. 19). Pero es probable que por medio de este método sólo se obtengan tótems complementarios y accesorios, pues, en esta misma tribu, se emplea otro procedimiento en el momento de la iniciación, como referimos en el texto.

[41] En ciertas tribus de las que habla ROTH (ibid.); en ciertas tribus cercanas a Maryborough (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147).

[42] Entre los Wiradjuri (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 406; «On Australian Medicine Men», en *J.A.I.*, XVI, p. 50).

Generalmente es un pariente el que juega este papel, o un personaje dotado de poderes especiales, como un anciano o un mago. A veces, se utiliza, con esta finalidad, procedimientos adivinatorios. Por ejemplo, en la bahía Charlotte, en el cabo Bedford, en las riberas del Proserpine, la abuela u otras ancianas toman una pequeña porción del cordón umbilical al que está pegado la placenta y lo hacen girar bastante violentamente. Mientras tanto, otras ancianas, sentadas en círculo, proponen sucesivamente diferentes nombres. Se adopta aquél que es pronunciado justo en el momento en que el cordón se rompe [43]. Entre los Yarraikanna del cabo de York, después de que se ha arrancado el diente al joven iniciado, se le da un poco de agua para que se enjuague la boca y se le invita a que escupa en el interior de un recipiente lleno de agua. Los ancianos inspeccionan cuidadosamente la especie de coágulo formado por la sangre y saliva escupidas, y aquél objeto natural al que se asemeja se convierte en tótem personal del adolescente [44]. En otros casos, el tótem es transmitido directamente por un individuo a otro, por ejemplo, de padre a hijo, de tío a sobrino [45]. También se emplea este procedimiento en América. En un caso referido por Hill Tout, el operador era un chamán que quería transmitir su tótem a su sobrino. «El tío tomó el emblema simbólico de su *snam* (tótem personal); se trataba, en ese caso, de la piel desecada de un ave. Invitó a su sobrino a soplarle encima, tras lo cual hizo lo mismo y pronunció palabras misteriosas. A Paul (era el nombre del sobrino) le pareció que la piel se convertía en un ave viva que se puso a revolotear alrededor de ellos durante algunos momentos para desaparecer después. Paul fue instruido para que se procurara, ese mismo día, la piel de un ave de la misma especie y la llevara sobre sí, lo que hizo. La noche siguiente, tuvo un sueño en el que se le apareció el *snam* bajo la forma de un ser humano que le reveló el nombre misterioso que se debe pronunciar cuando se le quiere invocar, y que le prometió su protección» [47].

El tótem individual no sólo es adquirido, y no adscrito, sino que además la adquisición no es obligatoria de manera general. En primer lugar, hay, en Australia, una multitud de tribus entre las que esta costumbre parece completamente desconocida [48]. Además, allí donde incluso existe, es frecuentemente facultativa. Así, entre los Euahlayi, si bien todos los magos tienen un tótem individual de quien obtienen sus

[43] ROTH, loc. cit.

[44] HADDON, *Head-hunters*, p. 193 y ss.

[45] Entre los Wiradjuri (igual referencia que en nota 42).

[46] En general, parece claro que estas transmisiones de padre a hijos sólo se producen cuando el padre es un chamán o un mago. Así ocurre igualmente entre los Indios Thompson (TEIT, *The Thompson Indians*, p. 320) y entre los Wiradjuri de los que se acaba de tratar.

[47] HILL TOUT (*J.A.I.*, XXXV, p. 146-147). El rito esencial es el consistente en soplar sobre la piel: si no se ejecuta correctamente, no tendría lugar la transmisión. La razón es que, como veremos más adelante, el soplido es el alma. Al soplar los dos sobre la piel del animal, el mago y el otro oficiante exalan algo que forma parte de sus almas, las cuales se penetran mutuamente, al mismo tiempo que entran en comunicación con la naturaleza del animal, el cual también toma parte en la ceremonia bajo la forma de su símbolo.

[48] N. W. THOMAS, «Further Remarks on Mr. Hill Tout's views on Totemism», en *Man*, 1904, p. 85.

poderes, hay un gran número de laicos que carecen de él. Se trata de un favor que dispensa el mago, pero que reserva sobre todo para sus amigos, su favoritos, a aquéllos que aspiran a convertirse en sus colegas[49]. Del mismo modo, entre algunos Salish, los individuos que quieren destacar de manera particular en la guerra o en la caza o los aspirantes a funciones de chamán son los únicos que se hacen con un protector de este tipo[50]. Parece pues que se considera el tótem individual, al menos por parte de ciertos pueblos, como una ventaja y una comodidad más que como una necesidad. Es bueno hacerse con uno; pero no se está obligado. De manera inversa, no se está obligado a contentarse con un solo tótem; si se pretende estar mejor protegido, nada se opone a que se intente adquirir varios[51] e, inversamente, en el caso de que el que se posea realice mal su cometido, se puede cambiar de tótem[52].

Pero al mismo tiempo que consiste en algo más libre y facultativo, el totemismo individual está dotado de una fuerza de resistencia que el totemismo de clan está lejos de alcanzar. Uno de los principales informadores de Hill Tout era un Salish bautizado; y con todo, aun cuando hubiera abandonado sinceramente todas las creencias de sus antepasados, aun cuando se hubiera convertido en un catequista modélico, su fe en la eficacia de los tótems individuales permanecía inquebrantable[53]. Del mismo modo, aunque ya no quedan trazas visibles del totemismo colectivo en los países civilizados, la idea de que existe una solidaridad entre cada individuo y un animal, una planta o un objeto exterior cualquiera está en la base de costumbres que todavía se observan en varios pueblos de Europa[54].

II

Entre el totemismo colectivo y el totemismo individual existe una forma intermedia vinculada al uno y al otro: se trata del totemismo sexual. No aparece más en Australia y en un pequeño número de tribus. Es señalado sobre todo en Victoria y en Nueva Gales del Sur[55]. Es cierto que Mathews declara haberlo observado en todas las partes de Australia que ha visitado, pero sin dar referencia de datos precisos que apoyen su afirmación[56].

49 LANGLOH PARKER, op. cit., p. 20, 29.

50 HILL TOUT, en *J.A.I.*, XXXV, p. 143 y 146; ibid., XXXIV, p. 324.

51 PARKER, op, cit., p. 30; TEIT, *The Thompson Indians*, p. 320; HILL TOUT, en *J.A.I.*, XXXV, p. 144.

52 CHARLEVOIX, VI, p. 69.

53 HILL TOUT, ibid., p. 145.

54 Así, cuando nace un niño, se planta un árbol al que se rodea de piadosas atenciones; pues se cree que su suerte y la del recién nacido son solidarias. FRAZER, en su *Golden Bough*, ha referido numerosas costumbres y creencias que traducen de manera diferente la misma idea (cf. HARTLAND, *Legend of Perseus*, II, p. 1-55).

55 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 148 y ss.; FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 194, 201 y ss.; DAWSON, *Australian Aborigines*, p. 52. PETRIE lo señala también en Queensland (*Tom Petries Reminiscences of Early Queensland*, p. 62 y 118).

56 *Journal and Proceedings of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 339. ¿Hay que destacar una traza de totemismo sexual en la siguiente costumbre de los Warramunga?. Antes de

Entre esos diferentes pueblos, todos los hombres de la tribu, por una parte, todas las mujeres, por la otra, con independencia del clan particular a que pertenecen unos y otras, forman como dos sociedades distintas e incluso antagónicas. Pues bien, cada una de estas dos corporaciones sexuales se cree unida por lazos místicos a un animal determinado. Entre los Kurnai, todos los hombres se consideran como hermano del emú (Yeerúng), todas las mujeres como hermanas de la soberbia curruca (Djeetgún); todos los hombres son Yeerúng y todas las mujeres Djeetgún. Entre los Wotjobaluk, los Wurunjerri, son el murciélago y el nightjar (una especie de lechuza) los que juegan respectivamente este papel. En otras tribus, el pájaro carpintero sustituye al nightjar. Cada sexo ve en el animal con el que así está emparentado un protector que conviene tratar con los mayores miramientos: también está prohibido matarlo y comerlo[57].

Así este animal juega, respecto a cada grupo sexual, el mismo papel que el tótem del clan respecto a este último grupo. Esta pues justificada la expresión de totemismo sexual, que tomamos de Frazer[58]. Este tótem de nuevo tipo se asemeja incluso de manera particular al del clan en cuanto que se trata en este caso también de un tótem colectivo: pertenece indistintamente a todos los individuos de un mismo sexo. Se da también una semejanza por el hecho de que queda implicada una relación de descendencia y consanguinidad entre el animal-patrono y el sexo correspondiente: entre los Kurnai, se supone que todos los hombres descienden de Yeerúng y todas las mujeres de Djeetgún[59]. El primer observador que, ya en 1834, señaló esta curiosa institución la describía en los términos siguientes: «Tilmun, un pájaro pequeño del tamaño de un tordo (se trata de una especie de pájaro carpintero), está considerado por las mujeres como si fuera su creador. Las mujeres veneran estos pájaros»[60]. Se trata pues de su gran ancestro. Pero por otro lado, este tótem está próximo al tótem individual. Se cree, en efecto, que cada miembro del grupo sexual está ligado personalmente a un individuo determinado de la especie animal correspondiente. Las respectivas vidas están tan estrechamente asociadas que la muerte del animal implica la del hombre. «La vida de un murciélago, dicen los Wotjobaluk, es la vida de un hombre»[61]. Es ésta la razón de que cada sexo no sólo respete su tótem sino que además obligue a los miembros del otro sexo a que lo respete de idéntica manera. Cualquier violación de esta prohibición da lugar a batallas verdaderas y cuentas entre los dos sexos[62].

enterrar al muerto, se conserva un hueso del brazo. Si se trata de una mujer, se añade a la corteza en la que se guarda plumas de emú; si se trata de un hombre, plumas de búho (*Nort. Tr.*, p 169).

57 Es citado incluso un caso en el que cada grupo sexual tendría dos tótems sexuales; así los Warunjerri sumarían los tótems sexuales de los Kurnai (el emú y la curruca) con los de los Wotjobaluk (murciélago y autillo nightjar). Ver HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 150.

68 *Totemism*, p. 51.

59 *Kamilaroi and Kurnai*, p. 215.

60 THRELLDKE, citado por MATHEWS, loc. cit., p. 339.

61 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 148, 151.

62 *Kamilaroi and Kurnai*, p. 200-203; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 149; PETRIE, op. cit., p. 62. Entre los Kurnai, estas cuentas luchas acaban en matrimonios, en relación a los cuales

En definitiva, lo que de verdaderamente original tienen estos pájaros, es que son, en un sentido, una especie de tótems tribales. En efecto, provienen del hecho de que se concibe a la tribu como surgida en bloque de una pareja de seres míticos. Una creencia de este tipo parece implicar claramente que el sentimiento tribal ha cobrado fuerza suficiente como para prevalecer, en cierta medida, sobre el particularismo de los clanes. En cuanto a lo que se refiere al hecho de que se asigne un origen distinto a hombres y mujeres, hay que buscar, sin duda, la razón en el estado de separación en que viven los sexos[63].

Sería interesante saber de qué manera los tótems sexuales se ligan, en el pensamiento del Australiano, a los de los clanes, qué relaciones existen entre los dos ancestros así ubicados en los orígenes de la tribu y aquellos otros de los que se supone que desciende en particular cada clan. Pero los datos etnográficos de que disponemos en la actualidad no permiten resolver el problema. Por demás, a pesar de que nos resulte una temática natural e incluso necesaria, es muy posible que los indígenas no la hayan abordado jamás. En efecto, éstos no sienten, con la misma intensidad que nosotros, la necesidad de coordinar y sistematizar sus creencias[64].

---

aparecen como pródromo ritual. A veces también, estas luchas se convierten en simples juegos (PETRIE, loc. cit.).

[63] Ver sobre este punto nuestro trabajo sobre: «La prohibition de l'inceste et ses origines», en *Année Sociologique*, I, p. 44 y ss.

[64] No obstante, veremos más adelante (capítulo IX) que existe una relación entre los tótems sexuales y los grandes dioses.

CAPITULO V

ORIGENES DE ESTAS CREENCIAS

I.– EXAMEN CRITICO DE LAS TEORIAS

Las creencias a las que acabamos de pasar revista son de naturaleza manifiestamente religiosa, ya que implican una clasificación de las cosas en sagradas y profanas. Sin duda, no tienen como objeto a seres espirituales, y así, en el curso de nuestra exposición, ni siquiera hemos tenido que pronunciar las palabras espíritus, genios, personalidades divinas. Pero si, por esta razón, algunos tratadistas, de los que, por demás, vamos a volver a hablar, se han negado a ver en el totemismo una religión, es porque han elaborado una noción inexacta sobre el fenómeno religioso.

Por otro lado, tenemos la seguridad de que esta religión es la más primitiva que se pueda observar en la actualidad, e incluso, de manera muy verosímil, que nunca haya existido. Es, en efecto, inseparable de la organización social a base de clanes. Como hemos demostrado, no sólo es que no se la puede definir más que en función de ésta última, sino que además parece que el clan, bajo la forma en que aparece en gran número de sociedades australianas, no habría podido existir sin el tótem. Pues los miembros de un mismo clan no están unidos entre sí ni por la comunidad en el hábitat ni por la comunidad de sangre, ya que no son necesariamente consanguíneos y con frecuencia están dispersos en puntos diferentes del territorio tribal. Su unidad proviene pues únicamente del hecho de tener un mismo nombre y un mismo emblema, del hecho de creer mantener las mismas relaciones con las mismas categorías de cosas, del hecho de practicar unos mismos ritos, es decir, en definitiva del hecho de comulgar en un mismo culto totémico. Así el totemismo y el clan, por lo menos mientras tanto no se confunda éste último con el grupo local, se implican mutuamente. Ahora bien, la organización a base de clanes es la más simple que conozcamos. Existe, en efecto, con todos sus elementos esenciales, a partir del momento en que la sociedad comprende dos clanes primarios; por consiguiente, no podría haber otras más rudimentarias, por lo menos hasta que no se haga el descubrimiento de sociedades reducidas a un sólo clan, y hasta ahora no creemos que se hayan encontrado trazas de éstas.

Una religión estrechamente solidaria del sistema social que supera a todos los demás en simplicidad puede ser tenida como la más elemental que nos sea posible conocer. Así pues, si conseguimos determinar los orígenes de las creencias que acaban de ser analizadas, nos pondremos en situación de descubrir, con ello, las causas que hicieron surgir el sentimiento religioso en la humanidad.

Pero antes de tratar el problema por nosotros mismos, conviene examinar las soluciones más autorizadas que se le han dado.

I

En primer lugasr, se encuentra un grupo de estudiosos que han creido poder explicar el totemismo derivándolo directamente de una religión anterior.

Para Tylor[1] y Wilken[2], el totemismo constituiría una forma particular del culto a los ancestros; la doctrina, ciertamente muy extendida, sobre la transmigración de las almas sería la que habría servido como momento de transición entre esos dos sistemas religiosos. Un gran número de pueblos creen que el alma, tras la muerte, no permanece eternamente desencarnada, sino que viene a animar de nuevo algún cuerpo vivo; por otro lado, «como la psicología de las razas inferiores no establece ninguna línea de demarcación entre el alma de los hombres y el alma de las bestias, admite sin gran dificultad la transmigración del alma humana al cuerpo de los animales»[3]. Tylor cita un cierto número de casos[4]. En estas condiciones, el respeto religioso que suscita el ancestro se desplaza de manera completamente natural hacia el animal o la planta con los que se encuentra ya fundido. El animal que así sirve de receptáculo a un ser venerado se convierte, para todos los descendientes del ancestro, es decir, para el clan originado en él, en una cosa santa, en objeto de culto, en una palabra, en un tótem.

Los hechos citados por Wilken en las sociedades del archipiélago malayo tenderían a probar que las creencias totémicas han surgido efectivamente de esta manera. En Java, en Sumatra, se honra especialmente a los cocodrilos; se ve en ellos protectores benéficos, a los que se prohibe matar; se les hace ofrendas. Pues bien, el culto que les es rendido proviene del hecho de que se supone que son la encarnación de las almas de los ancestros. Los Malayos de Filipinas consideran al cocodrilo como si fuera su abuelo; el tigre es tratado de la misma manera y por las mismas razones. Entre los Bantús se han observado creencias análogas[5]. En

[1] *Civilisation Primitive*, I, p. 465, II, p. 305; «Remarks on Totemism, with special reference to some modern theories concerning it», en *J.A.I.*, XXVIII y I de la nueva serie, p. 138.

[2] *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel*, p. 69-75.

[3] TYLOR, *Civilisation primitive*, II, p. 8.

[4] TYLOR, idib., p. 8-21.

[5] G. MCCALL THEAL, *Records of South-Eastern Africa*, VII. Tan sólo conocemos este trabajo por medio de un artículo de FRAZER, «South Africa Totemism», aparecido en *Man*, 1901, n.º 111.

Melanesia con frecuencia se da el caso de que un hombre influyente, en el momento de su muerte, anuncia su voluntad de reencarnarse en un determinado animal o planta; es explicable que el objeto cualquiera que haya escogido por residencia póstuma se haga sagrado para toda su familia[6]. El totemismo pues, lejos de constituir un dato primitivo, no sería más que el producto de una religión más compleja que lo habría precedido[7].

Pero el hecho es que las sociedades en que se recogen estos datos han llegado ya a un grado de cultura muy elevado; en cualquier caso, han superado la fase del puro totemismo. En ellas existen familias, no clanes totémicos[8]. Incluso la mayor parte de los animales a los que así se rinde honores religiosos son venerados, no por parte de grupos familiares determinados, sino por parte de tribus enteras. Así pues, si bien estas creencias y prácticas pueden no carecer de relaciones con los antiguos cultos totémicos, en la actualidad no son más que sus formas alteradas[9] y, por consiguiente, están totalmente incapacitadas para revelarnos sus orígenes. No se puede llegar a comprender de qué manera se ha formado una institución tomándola en consideración justo en el momento en que está en plena decadencia. Si se quiere saber de qué modo se originó el totemismo, no es en Java, ni en Sumatra, ni en Melanesia, donde es preciso realizar observaciones, sino en Australia. Pues bien, allí, no existe ni culto a los muertos[10] ni doctrina de la transmigración. Sin duda, se cree que los héroes míticos, fundadores del clan, se reencarnan periódicamente; *pero esto ocurre exclusivamente en el seno de cuerpos humanos*; cada nacimiento, como veremos, es el producto de una de estas reencarnaciones. Así pues, si los animales de la especie totémica son objeto de ritos, no es porque se suponga que las almas ancestrales residan en ellos. Es cierto que estos primeros ancestros son representados frecuentemente en forma animal, y esta representación, que es muy frecuente, es un hecho importante del que nos será preciso dar cuenta; pero no es la creencia en la metempsicosis la que puede haberlos originado, puesto que se desconoce en las sociedades australianas.

Además, muy lejos de ser capaz de explicar el totemismo, esta creencia misma supone uno de los principios fundamentales sobre los que aquél se asienta; es decir, que da como ya resuelto aquello mismo que se debe explicar. En identidad con el totemismo, en efecto, esta creencia implica la concepción del hombre en parentesco estrecho con el animal; pues si estos dos dominios estuvieran intelectualmente diferenciados de manera neta,

[6] CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 32-33, y carta personal del mismo autor citada por TYLOR en *J.A.I.*, XXVIII, p. 147.

[7] Así es también, con algunas matizaciones, la solución adoptada por WUNDT (*Mythus und Religion*, II, p. 269).

[8] Es cierto que, para TYLOR, el clan no es más que la familia alargada; por consiguiente, aquello que se puede sostener sobre uno de estos grupos, según él, es aplicable al otro (*J.A.I.*, XXVIII, p. 157). Pero esta concepción es de lo más criticable; tan sólo el clan supone el tótem, que sólo tiene sentido en y por el clan.

[9] En el mismo sentido, A. LANG, *Social Origins*, p. 150.

[10] Ver más arriba, libro I, cap. II, parg. III.

no se creería que el alma humana fuera capaz de desplazarse del uno al otro con esa facilidad. Es necesario incluso que se considere el cuerpo del animal como si fuera su verdadera patria, ya que se supone que el alma se ubica en él a partir del momento en que queda en libertad. Ahora bien, si la doctrina de la transmigración postula esta singular afinidad, no la explica en absoluto. La única razón que Tylor aduce es que el hombre, algunas veces, recuerda algunos rasgos de la anatomía y de la psicología del animal. «El salvaje, nos dice, observa con un estupor simpático los rasgos medio humanos, las acciones y el carácter de los animales. ¿No es el animal la misma encarnación, por decirlo así, de cualidades familiares al hombre?; y cuando aplicamos, como epítetos, a ciertos hombres el nombre de león, oso, zorro, búho, loro, víbora, gusano, ¿no resumimos, en una palabra, algunos rasgos característicos de una vida humana?» [11]. Pero si efectivamente son encontrables estas semejanzas, son inseguras y excepcionales; el hombre se asemeja antes que nada a sus parientes, a sus compañeros, y no a plantas o animales. Tan raras y dudosas analogías no podían triunfar sobre evidencias tan concordantes ni invitar al hombre a que se pensara a sí mismo y a sus antepasados bajo la forma de especies que estaban en contradicción con todos los datos de la experiencia cotidiana. El problema queda pues en pié y mientras no se resuelva no se puede decir que el totemismo esté explicado [12].

Por último, toda esta teoría se basa en un error fundamental. Para Tylor, igual que para Wundt, el totemismo no constituiría más que un caso particular del culto a los animales [13]. Nosotros sabemos que, por el contrario, hay que ver en él una cosa completamente diferente de una especie de zoolatría [14]. El animal no es adorado en absoluto en el

[11] *Civilisation primitive*, II, p. 23.

[12] WUNDT, que ha retomado, en sus líneas esenciales, la teoría de TYLOR, ha intentado explicar de manera diferente esta misteriosa relación entre el hombre y el animal; sería el espectáculo dado por el cadáver en descomposición el que habría sugerido la idea. Ante el espectáculo de los gusanos saliendo del cuerpo, se habría pensado que el alma se encarna en ellos y así sale a la superficie. Los gusanos y, por extensión, los reptiles (serpientes, lagartos, etc.) serían pues los primeros animales que se habrían utilizado como receptáculos de las almas de los muertos, y, por consiguiente, habrían sido igualmente los primeros en ser venerados y en jugar el papel de tótems. Tan sólo posteriormente otros animales e incluso plantas y objetos inanimados habrían sido elevados a la misma dignidad. Pero esta hipótesis ni se pretende apoyar en pruebas inconsistentes. WUNDT afirma (*Mythus und Religion*, II, p. 269) que los reptiles son tótems mucho más frecuentes que otros animales; en base a lo cual concluye que son los más primitivos. Pero nos resulta imposible determinar qué es lo que puede justificar este aserto en cuyo apoyo el autor no aporta ningún hecho. A partir de las listas de tótems elaboradas ya sea en Australia o en América, no resulta en absoluto que una especie determinada de animales haya jugado en algún caso un papel preponderante. Los tótems varían de una zona a otra en relación con la fauna y la flora. Además, si hubiera estado tan estrechamente limitado el círculo original de los tótems, no se puede comprender de qué manera el totemismo habría podido dar satisfacción al principio fundamental en virtud del cual dos clanes o dos sub-clanes de una misma tribu deben tener dos tótems diferentes.

[13] «Algunas veces se adora ciertos animales, dice TYLOR, porque se los mira como la reencarnación del alma divina de los ancestros; esta creencia constituye una especie de nexo entre el culto que se rinde a los manes y el culto que se rinde a los animales» (*Civilisation primitive*, II, p. 305; cf. 308 in fine). Del mismo modo, WUNDT presenta el totemismo como un apartado del animalismo (II, p. 234).

[14] Ver anteriormente, libro II, cap. II, parg. II, in fine.

totemismo; el hombre es casi su igual e incluso a veces tiene un poder de disposición sobre él como si se tratara de una cosa de su propiedad, bien lejos pues de estar en una posición de subordinación como la de un fiel en relación a su dios. Si fuera cierto que se suponía que los animales que formaban parte de la especie totémica eran la reencarnación de los ancestros, no se permitiría a los miembros de otros clanes que consumieran libremente su carne. En realidad, no se rinde el culto al animal como tal, sino al emblema, a la imagen del tótem. Ahora bien, entre esta religión del emblema y el culto de los ancestros no existe relación alguna.

Mientras que Tylor reduce el totemismo al culto de los ancestros, Jevons lo liga al culto de la naturaleza [15], y he aquí como explica esta conexión.

A partir del momento en que el hombre, bajo la impresión de desconcierto que le provocan las irregularidades constatadas en el curso de los fenómenos, pobló el mundo de seres sobrenaturales [16], sintió la necesidad de avenirse con las fuerzas temibles de que él mismo se había rodeado. Para no quedar aniquilado por ellas, comprendió que el mejor medio era el de aliarse con algunas de ellas, asegurando así su colaboración. Pues bien, en ese momento de la historia, no se conocía otra forma de alianza y de asociación que la que resulta del parentesco. Todos los miembros de un clan se ayudan mutuamente porque son parientes o, lo que es lo mismo, porque se tienen por tales; por el contrario, los clanes diferentes se tratan como enemigos porque tienen una sangre diferente. La única manera de conseguir el apoyo de los seres sobrenaturales consistía pues en adoptarlos como parientes y en dejarse adoptar por ellos en calidad de lo mismo: los bien conocidos procedimientos del *blood-covenant* hacían posible llegar con facilidad a este resultado. Pero como en esos momentos de la historia el individuo carecía todavía de personalidad propia, no se percibía a sí mismo más que como una parte cualquiera de su grupo, es decir, de su clan, será el clan en su conjunto, y no el individuo, el que contraerá de forma colectiva este parentesco. Por la misma razón, no lo contraerá con un objeto particular, sino con el grupo natural, es decir, con la especie de la que el tal objeto forma parte; pues el hombre concibe el mundo como se concibe a sí mismo y, lo mismo que es incapaz de concebirse en separación del clan, no sería capaz de concebir una cosa como separada de la especie a la que pertenece. Pues bien, una especie que está unida a un clan en base a lazos de parentesco, dice Jevons, es en lo que consiste el totemismo.

Es cierto que, en efecto, el totemismo implica una estrecha asociación entre un clan y una categoría determinada de objetos. Pero parece acordarse poco con lo que la historia nos enseña que, tal como pretende Jevons, esta asociación se haya contraido deliberadamente, con plena consciencia de la finalidad perseguida. Las religiones son algo complejo, responden a necesidades demasiado numerosas y oscuras como para que hayan podido originarse en base a un acto bien sopesado de la voluntad.

[15] *Introduction to the History of Religion*, p. 96 y ss.

[16] Ver anteriormente libro I, cap. I, parg. I.

Además esta hipótesis, al mismo tiempo que peca por un exceso de simplismo, está llena de inverosimilitudes. Se sostiene que el hombre habría buscado asegurarse la colaboración de seres sobrenaturales de los que las cosas dependen. Pero en tal caso debería haberse dirigido preferentemente a aquellos de entre ellos que son más poderosos, a aquellos cuya protección prometiera ser la más eficaz [17]. Pues bien, por el contrario, los seres con los que ha sellado ese parentesco místico se encuentran, lo más frecuentemente, entre los más humildes que existen. Por otro lado, si en verdad no se trataba más que de hacerse con aliados y defensores, se debería haber intentado tener el mayor número posible; pues por mucho que se estuviera protegido nunca sería demasiado. Sin embargo, en la realidad, cada clan se conforma sistemáticamente con un sólo tótem, es decir, con un sólo protector, dejando a los otros clanes disfrutar del propio en plena libertad: cada grupo se encierra rigurosamente en el seno del dominio religioso que le es propio sin intentar jamás invadir el de los vecinos. Esta reserva y esta moderación son ininteligibles en la hipótesis que examinamos.

II

Todas estas teorías tienen, por demás, el defecto de dejar de lado una problemática estratégica en toda esta materia. Hemos visto que existen dos tipos de totemismo: el del individuo y el del clan. Existe entre uno y otro un parentesco demasiado evidente como para que deje de existir alguna relación entre ellos. Es pues pertinente preguntarse si no es que el uno se deriva del otro y, en caso de respuesta afirmativa, cuál de ellos es más primitivo; el problema de los orígenes del totemismo se planteará en términos diferentes, según la solución que se adopte. La problemática es tanto más ineludible cuanto que ofrece un interés de tipo muy general. El totemismo individual es el aspecto individual del culto totémico. Así pues, si constituye el punto de partida, habrá que sostener que la religión se ha originado en la conciencia del individuo, que responde antes que nada a aspiraciones individuales, y que no ha adoptado más que secundariamente una forma colectiva.

El espíritu simplista, que inspira todavía con demasiada frecuencia a etnógrafos y sociólogos, naturalmente tenía que llevar a numerosos estudiosos a explicar, en este caso como en otros, lo complejo por lo simple, al tótem del grupo en base al del individuo. De este tipo es, en efecto, la teoría elaborada por Frazer, en su *Golden Bough* [18], por Hill

[17] Esto lo reconoce el mismo JEVONS: «Es de presumir, nos dice, que, ante la alternativa de escoger un aliado, el hombre debería preferir...la especie dotada del mayor poderío» (p. 101).

[18] 2ª edición, III, p. 416 y ss.; ver de manera particular p. 419, n.º 5. En más recientes artículos, que se analizarán más tarde, FRAZER ha expuesto una teoría diferente que, sin embargo, en su opinión, no es completamente excluyente con la de *Golden Bough*.

Tout [19], por Miss Fletcher [20], por Boas [21] y por Swanton [22]. Esta teoría tiene, por demás, la ventaja de adecuarse a la concepción que corrientemente se tiene sobre la religión: en ella se ve bastante generalmente algo íntimo y personal. Desde este punto de vista, el tótem del clan no puede pues consistir más que en un tótem individual que se habría generalizado. Un hombre notable, tras haber experimentado el valor de un tótem que había escogido libremente, lo habría transmitido a sus descendientes; éstos, al multiplicarse con el tiempo, habrían acabado por formar esa familia extensa en que consiste el clan, y, de este modo, el tótem se habría convertido en algo colectivo.

Hill Tout ha creído encontrar una prueba en apoyo de esta teoría en el modo en que el totemismo se ha extendido en ciertas tribus del Noroeste de América, principalmente entre los Salish y los indios de las riberas del Thompson. En estos pueblos, en efecto, aparecen ambos tipos de totemismo, el del clan y el individual; pero o bien no coexisten en una misma tribu o bien, cuando coexisten, están desigualmente desarrollados. Varían en razón inversa: allí donde el tótem de clan tiende a erigirse en regla general, el tótem individual tiende a desaparecer, e inversamente. ¿No es tanto como decir que el primero es una forma más reciente del segundo al que excluye al reemplazarlo? [23]. Parece que la mitología confirma esta interpretación. En estas mismas sociedades, en efecto, el ancestro de un clan no es un animal totémico: se concibe generalmente al fundador del grupo con los rasgos de un ser humano que, en un momento dado habría entrado en relaciones y contactos familiares con un animal fabuloso de quien habría recibido su emblema totémico. Posteriormente este emblema, junto con los poderes especiales que le son inherentes, habría sido transmitido hereditariamente a los descendientes de ese héroe mítico. Parece pues que estos pueblos tienen por tótem colectivo un tótem natural que se habría perpetuado en el seno de una familia [24]. De hecho, por demás, aún en la actualidad, se da el caso de padres que transmiten a sus hijos su tótem. Al imaginar pues que, de una manera general, el tótem colectivo ha tenido este mismo origen, no se hace nada más que afirmar en el pasado un hecho que es aún observable en el presente [25].

Queda por explicar el origen del totemismo individual. La respuesta que se da a este problema varía con los autores.

[19] «The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia», en *Proc. and Transac. of the Royal Society of Canada*, 2ª serie, VII, 2ª sección, p. 3 y ss. Del mismo autor, «Report on the Ethnology of the Statlumh», *J.A.I.*, XXXV, p. 141. HILL TOUT ha respondido a diferentes objeciones puestas a su teoría en el tomo IX de las *Trans. of the R. Society of Canada*, p. 61-99.

[20] ALICE C. FLECHER, «The Import of the Totem», en *Smithsonian Report for 1897*, p. 577-586.

[21] *The Kwakiult Indians*, p. 323 y ss., 336-338, 393.

[22] «The Development of the Clan System», en *Amer. Anthrop.*, n. s., 1904, VI, p. 477-864.

[23] *J.A.I.*, XXXV, p. 142.

[24] Ibid., p. 150. Cf. *Vth Report on the Physical Characteristics, etc., of the N.W. Tribes of Canada*, B.A.A.S., p. 24. Anteriormente hemos referido un mito de este género.

[25] *J.A.I.*, XXXV, p. 147.

Hill Tout ve en el tótem individual un caso particular del fetichismo. El individuo humano, al sentirse rodeado por todas partes por espíritus poderosos, habría experimentado el sentimiento que, en su momento, Jevons presumía en el clan: para poder subsistir, habría intentado asegurarse en ese mundo misterioso algún protector poderoso. De este modo se habría llegado a establecer la utilización del tótem personal[26]. Para Frazer, esta misma institución sería más bien un subterfugio, una astucia de guerra inventada por los hombres para escapar a algunos peligros. Es sabido que, según una creencia muy extendida en un gran número de sociedades inferiores, el alma humana es capaz, sin inconvenientes, de abandonar el cuerpo en que habita; por muy alejada que pueda estar, sigue animándolo por una especie de acción a distancia. Pero entonces, en ocasión de ciertos momentos críticos en los que la vida está bajo una particular amenaza, puede estarse interesado en apartar el alma del cuerpo para depositarla en un lugar o en un objeto en los que esté más segura. Y, en efecto, existe un cierto número de prácticas consistentes en desplazar el alma del cuerpo para sustraerla a algún peligro, real o imaginario. Por ejemplo, en el momento en que algunos hombres van a penetrar en una casa recién construida, un mago extrae sus almas y las introduce en un saco, con la intención de restituirlas a sus propietarios una vez que se haya cruzado el umbral. La razón es que el momento en que se entra en una casa nueva es excepcionalmente crítico; se arriesga molestar y, por consiguiente, ofender a los espíritus que residen en el suelo y especialmente bajo el umbral, y, caso de que no se tomaran precauciones, podrían hacer pagar cara su audacia al hombre. Pero una vez pasado el peligro, una vez que se ha podido prevenir su cólera e incluso asegurar su apoyo gracias a la celebración de ciertos ritos, las almas pueden, con plena seguridad, retomar su lugar acostumbrado[27]. Esta misma creencia sería la que habría originado el tótem individual. Para ponerse al abrigo de maleficios mágicos, los hombres habrían creido una sabia medida esconder sus almas en el seno de la masa anónima de una especie animal o vegetal. Pero, a partir del momento en que dió comienzo esta puesta en contacto, cada individuo se encontró fuertemente unido con el animal o la planta en la que se suponía que residía su principio vital. Dos seres tan solidarios acabaron por ser considerados como casi indistintos: se creyó que eran partícipes de una misma naturaleza. Una vez admitida, esta creencia facilitó y activó la transformación del tótem personal en tótem hereditario y, por consiguiente, colectivo; pues pareció absolutamente evidente que este parentesco de naturaleza debía transmitirse hereditariamente de padre a hijos.

No nos alargaremos mucho en poner en discusión estas dos explicaciones del tótem individual: estamos ante puntos de vista ingeniosos, pero carentes por completo de pruebas positivas. Para poder reducir el totemismo al fetichismo, habría que probar que el segundo es anterior al primero; ahora bien, no sólo no se alega ningún hecho para demostrar esta hipótesis, sino que además está en contradicción con todo aquello que conocemos. Parece claro que el conjunto, mal determinado, de ritos llamado fetichismo no aparece más que en pueblos que han llegado ya a un cierto grado de civilización; es un género de culto desconocido en Australia.

Es cierto que se ha calificado al churinga de fetiche[28]; pero, aun suponiendo que esta calificación sea acertada, no sería capaz de probar la anterioridad postulada. Muy por el contrario, el churinga supone el totemismo, ya que es esencialmente un instrumento de culto totémico y debe las virtudes que le son atribuidas exclusivamente a las creencias totémicas.

En lo que respecta a la teoría de Frazer, da por supuesta en el primitivo una especie de tendencia innata al absurdo que los hechos conocidos niegan. El primitivo tiene una lógica, por muy extraña que nos pueda a veces parecer: ahora bien, a menos que carezca completamente de ella, no sería capaz de desarrollar el razonamiento que se le imputa. Nada era más natural que se le ocurriera asegurar la supervivencia de su alma ocultándola en un lugar secreto e inaccesible, tal como se supone que hicieron tantos héroes de mitos y cuentos. ¿Pero cómo podría juzgar que su alma estaba más segura en el cuerpo de un animal que en el suyo propio? Sin duda, perdida así en el espacio, podía tener algunas posibilidades de escapar más fácilmente a los sortilegios del mago, pero, al mismo tiempo, se encontraba completamente abocada a la acción de los cazadores. Era un singular medio de ponerla a salvo encarnarla en una forma material que la expusiera a continuos riesgos[29]. Es sobre todo inconcebible como han podido caer en semejante aberración pueblos enteros[30]. Además, en un gran número de casos, la función del tótem individual es, de manera manifiesta, muy diferente a la que le atribuye Frazer: antes que otra cosa, es un medio de conferir a los magos, a los cazadores, a los guerreros,

---

[26] *Proc. and Transac.*, etc., VII, 2ª sección, p. 12.

[27] Ver *The Golden Bough*, III, p. 351 y ss. WILKEN había ya señalado hechos análogos en «De Simsonage», en De Gids, 1890; «De Betrekking tusschen Menschen-Dieren en Plantenleven», en *Indische Gids*, 1884, 1888; «Ueber das Haaropfer», en *Revue Coloniale Internationale*, 1886-1887.

[28] Por ejemplo EYLMANN en *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 199.

[29] Si el Yumbeai, dice Mrs. PARKER a propósito de los Euahlayi, «confiere una fuerza excepcional, también expone a peligros excepcionales, pues todo aquello que hace daño al animal afecta también al hombre» (*Euahlayi*, p. 29).

[30] En un trabajo ulterior («The Origin of Totemism», en *The Fortnightly Review*, Mayo, 1899, p. 844-845), FRAZER mismo se hace la objeción. Dice: «Si he colocado mi alma en el cuerpo de una liebre, y si mi hermano John (miembro de otro clan) la mata, la asa y se la come, ¿qué ocurre con mi alma? Para prevenir este peligro, es necesario que mi hermano John conozca esta situación de mi alma y que, por consiguiente, cuando mate una liebre, tenga la atención de extraer de ella mi alma, antes de preparar el animal y comérselo». Pues bien, FRAZER cree encontrar el uso de esta práctica en las tribus de Australia Central. Todos los años, en el curso de un rito que más tarde describiremos, cuando los animales de la nueva generación llegan a la madurez, las primeras piezas cobradas son ofrecidas a las gentes del clan, que comen un poco de ellas; sólo tras esto las gentes de los otros clanes pueden consumirlas en libertad. Es éste, dice FRAZER, un medio de devolver a los primeros el alma que pueden haber confiado a estos animales. Pero además de que esta interpretación del rito es completamente arbitraria, es difícil no encontrar singular este medio de prevención en contra del peligro. Esta ceremonia es anual; han podido transcurrir muchos días tras el momento de la muerte del animal ¿Qué ha ocurrido, durante ese tiempo, con el alma que guardaba y con el individuo cuyo principio vital reside en esa alma? Pero es inútil insistir en todo lo disparatado de esta explicación.

poderes extraordinarios [31]. En cuanto a lo que se refiere a la solidaridad del hombre y de la cosa, con todos los inconvenientes que implica, es aceptada como una consecuencia forzosa del rito; pero no es deseada en y por sí misma.

Esta controversia merece tan escasamente que le dediquemos más tiempo cuanto que el verdadero problema no reside en ella. Lo que antes que nada importa saber es si el tótem individual es realmente el punto de partida del que se deriva el tótem colectivo; pues, según sea la respuesta que demos a este problema, deberemos buscar el hogar de la vida religiosa en dos direcciones opuestas.

Ahora bien, en contra de la hipótesis de Hill Tout, de Miss Fletcher, de Boas, de Frazer, hay un tal entramado de hechos cruciales que resulta sorprendente que se la haya podido aceptar tan fácil y generalmente.

En primer lugar, sabemos que el hombre está con mucha frecuencia fuertemente interesado no sólo en respetar por sí mismo, sino también en obligar a sus compañeros a que respeten la especie que utiliza de tótem personal; en ello le va la vida. Así pues, si el totemismo colectivo no fuera más que la forma generalizada del totemismo individual, debería fundamentarse en el mismo principio. Los miembros de un clan no sólo deberían abstenerse de matar y comer su propio animal-tótem, sino que además deberían hacer todo lo que les fuera posible para exigir de los extraños idéntica abstención. Ahora bien, de hecho, lejos de imponer esta renuncia sobre toda la tribu, cada clan, por medio de los ritos que más tarde describiremos, se afana en que la planta o el animal cuyo nombre lleva crezca y prospere, con la finalidad de asegurar una alimentación abundante para los otros clanes. Habría pues que admitir, por lo menos, que, al hacerse colectivo, el totemismo individual se ha transformado profundamente, y habría que dar cuenta de esa transformación.

En segundo lugar, ¿cómo explicar, a partir de ese punto de vista, que, salvo allí donde el totemismo está en proceso de decadencia, dos clanes de una misma tribu tengan siempre tótems diferentes? Parece que nada impedía que dos o más miembros de una misma tribu, aun cuando ni siquiera existiera entre ellos algún parentesco, escogieran su tótem personal en el seno de la misma especie animal y lo transmitieran posteriormente a sus descendientes. ¿No se da el caso en la actualidad de que dos familias distintas lleven idéntico apellido? La manera estrictamente reglamentada en que se distribuyen tótems y sub-tótems, en primer lugar, entre las dos fratrías, en segundo lugar, entre los clanes distintos de cada fratría, supone de manera manifiesta un acuerdo social, una organización colectiva. Esto es tanto como decir que el totemismo es algo que difiere de una pura práctica individual que espontáneamente se habría ido generalizando.

Además, no se puede retrotraer el totemismo colectivo al totemismo individual sino al precio de ignorar las diferencias que los separan. El primero es asignado al niño por su nacimiento; se trata de un elemento de

[31] PARKER, op. cit., p. 20; HOWITT, «Australian Medicine Men», en *J.A.I.*, XVI, p. 34, 49-50; HILL TOUT, *J.A.I.*, XXXV, p. 146.

su estado civil. El otro se adquiere en el curso de la existencia; supone la celebración de un rito determinado y un cambio de estado. Se cree menguar la distancia que los separa insertando entre ellos, como si fuera una especie de término medio, el derecho que todo detentador de un tótem tiene a transmitirlo a quien le plazca. Pero estas transmisiones, allí donde se observan, constituyen actos raros, relativamente excepcionales; no pueden ser realizadas más que por parte de magos o de personajes dotados de poderes especiales [32]; en cualquier caso, no pueden tener lugar más que por intermedio de ceremonias rituales que provocan la mutación. Habría pues que explicar qué ha ocurrido para que lo que constituía la prerrogativa de algunos se haya convertido en un derecho de todos; de qué manera aquello que implicaba, en principio, un cambio profundo en la constitución religiosa y moral del individuo se ha podido convertir en un elemento de esta constitución; cómo, por último, se ha supuesto que una transmisión que, primitivamente, era la consecuencia de un rito, se produzca por sí misma, por la fuerza de las cosas y sin que intervenga ninguna voluntad humana.

En apoyo de su interpretación, Hill Tout alega que ciertos mitos atribuyen un origen individual al tótem del clan: en ellos se cuenta que el emblema totémico fue adquirido por un individuo determinado que posteriormente lo habría transmitido a sus descendientes. Pero, en primer lugar, estos mitos pertenecen a las tribus indias de América del Norte, es decir, a sociedades que han llegado a un grado bastante elevado de cultura. ¿De qué modo una mitología tan alejada de los orígenes podría ser la base para la reconstrucción, mínimamente fidedigna, de la forma primitiva de una institución? Hay muchas posibilidades de que causas coadyuvantes hayan desfigurado gravemente el recuerdo que los hombres hayan podido conservar sobre el acontecimiento. Por demás, es demasiado fácil oponer a esos mitos otros que parecen claramente ser más primitivos y cuya significación es completamente diferente. En éstos últimos, el tótem es representado como el mismo ser del que el clan ha descendido. Se trata pues de que constituye la sustancia del clan; los individuos lo llevan en sí mismos desde el momento de su nacimiento; forma parte de su carne y de su sangre, antes de ser algo recibido desde fuera [33]. Hay más: los mitos en los que se apoya Hill Tout contienen ecos de esta antigua concepción. El fundador epónimo del clan tiene en ellos una imagen humana; pero se trata de un hombre que, tras haber vivido entre animales pertenecientes a una especie determinada, habría acabado por asemejarse a ella. El problema radica en que llegó un momento en que los espíritus habían progresado suficientemente como para continuar admitiendo, tal como se hacía en el pasado, que los hombres pudieran nacer de un animal; sustituyeron pues al animal ancestral, que se había convertido en algo inimaginable, por un ser humano; pero imaginaron que ese hombre había adquirido, por imitación o

[32] Según el mismo HILL TOUT. «La donación o la transmisión (de un tótem personal) no se pueden efectuar más que por parte de ciertas personas, como los chamanes u hombres que poseen un gran poder misterioso» (*J.A.I.*, XXXV, p. 146). Cf. LANGLOH PARKER, op. cit., 29-30.

[33] Cf. HARTLAND, «Totemism and some recent discoveries», *Folklore*, XI, p. 59 y ss.

por otros procedimientos, ciertas características animales. Así pues, incluso esta mitología tardía lleva en sí la impronta de una época más lejana en la que no se concebía en absoluto al tótem del clan como una especie de creación individual.

Pero esta hipótesis no es sólo que suscite graves dificultades de tipo lógico, sino que además es refutada directamente por los hechos siguientes.

Si el totemismo individual fuera el hecho inicial, tendría que estar tanto más desarrollado y ser tanto más aparente cuanto más primitivas sean las mismas sociedades; de manera inversa, se le debería ver perder terreno e irse borrando ante la irrupción del otro en el seno de los pueblos más avanzados. Ahora bien, lo cierto es exactamente lo contrario. Las tribus de Australia están mucho más retrasadas que las de América del Norte; y sin embargo, Australia constituye el terreno predilecto del totemismo colectivo. *En la gran mayoría de las tribus, reina por sí solo, mientras que no existe ni siquiera una, por lo que sabemos, en la que se practique exclusivamente el totemismo individual*[34]. No se encuentra este último, en su forma característica, más que en un número ínfimo de tribus[35]. Incluso allí donde aparece, lo más frecuente es que lo haga en estado rudimentario. Consiste entonces en prácticas individuales y facultativas, pero carentes de cualquier tipo de generalidad. Tan sólo los magos conocen el arte de contraer relaciones misteriosas con especies animales con las que no están naturalmente emparentados. La gente común no disfruta de este privilegio[36]. Por el contrario, en América, el tótem colectivo está en plena decadencia; en las sociedades del Noroeste, de manera destacada, ya sólo tiene un carácter religioso muy difuminado. Por el contrario, en estos mismos pueblos, el tótem individual juega un papel considerable. Se le atribuye una enorme eficacia; se ha convertido en una verdadera institución pública. La cuestión es, pues, qué es característico de una civilización más avanzada. He aquí, sin duda, cómo se explica la inversión que Hill Tout ha creído observar entre los Salish entre estas dos formas de totemismo. Si, allí donde el totemismo colectivo está plenamente desarrollado, el otro casi desaparece por completo, no es porque el segundo haya retrocedido ante el primero; es, por el contrario, porque no están plenamente dadas las condiciones necesarias para que exista.

Pero constituye un hecho aún más demostrativo el que el totemismo individual, lejos de haber originado al totemismo del clan, da por supuesto a este último. Este se ha originado y se mueve en el marco del totemismo colectivo: forma parte integrante de él. En efecto, en las mismas sociedades en que es preponderante, los novicios no tienen el derecho de escoger por tótem personal a un animal cualquiera, sino que a cada clan

[34] A excepción quizá de los Kurnai; y aún, en esta tribu, existen, además de los tótems personales, tótems sexuales.

[35] Entre los Botjowaluk, los Buandik, los Wiradjuri, los Yuin, y las tribus cercanas a Maryborough (Queensland). Ver Howitt, *Nat. Tr.*, p. 114-147; Mathews, *J. of R. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291. Cf Thomas, «Further Notes on M. Hill Tout's views of totemism», en *Man*, 1904, p. 85.

[36] Tal es el caso de los Euahlayi y de los datos sobre totemismo personal destacados por Howitt en «Australian Medicine Men», en *J.A.I.*, XVI, p. 34, 45 y 49-50.

queda asignado un cierto número de especies determinadas, fuera de las cuales no le está permitido escoger. En compensación, aquéllas que le son de esta manera asignadas constituyen su propiedad exclusiva; los miembros de un clan extraño no pueden usurparlas[37]. Se concibe a estas especies como si mantuvieran una estrecha dependencia respecto de aquélla utilizada de tótem por parte del clan en su conjunto. Hay incluso casos en que es posible percibir estas relaciones: el tótem individual representa una parte o un aspecto particular del tótem colectivo[38]. Entre los Wotjobaluk, cada miembro del clan considera a los tótems personales de sus compañeros como si fueran un poco los suyos[39]; probablemente se trata pues de sub-tótems. Ahora bien, el sub-tótem da por supuesto al tótem de idéntica manera que la especie da por supuesto al género. Y así, la primera forma de religión individual que aparece en la historia se nos muestra, no como el principio activo de la religión pública, sino, por el contrario, como un simple aspecto de esta última. El culto que el individuo organiza para sí mismo y, en alguna medida, en su fuero interno, lejos de constituir el germen del culto colectivo, no es otra cosa que este último adecuado a las necesidades del individuo.

III

En un trabajo más reciente[40], que le ha sido sugerido por la lectura de las obras de Spencer y Gillen, Frazer ha intentado reemplazar por una nueva explicación del totemismo aquélla que en un principio había propuesto y que acaba de ser discutida. Se fundamenta ésta en el postulado de que el totemismo de los Arunta es el más primitivo que conocemos;

[37] Miss Fletcher, «A study of the Omaha Tribe», en *Smithsonian Report for 1897*, p. 586; Boas, *The Kwakiutl*, p. 322; del mismo, *Vth Rep. of the Commintee...of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada*, B.A.A.S., p. 25, Hill Tout, *J.A.I.*, XXXV, p. 148.

[38] Los nombres propios de las diferentes *gentes*, dice Boas a propósito de los Tlinkit, se derivan de sus repectivos tótems, teniendo cada *gens* sus nombres especiales. La conexión entre el nombre y el tótem (colectivo) no es a veces muy aparente, pero siempre existe (*Vth Rep. of the Commitee...*, p. 25). El hecho de que los nombres individuales sean propiedad del clan y lo caractericen con tanta seguridad como el tótem se observa igualmente entre los Iroqueses (Morgan, *Ancient Society*, p. 68): entre los Wyandot (Powell, «Wyandot Government», en *Ist. Rep.*, p. 59); entre los Shawnee, los Sauk, los Fox (Morgan, *Ancient Society*, p. 72, 76-77); entre los Omaha (Dorsey, «Omaha Sociology» en *IIIrd. Rep.* p. 227 y ss.). Ahora bien, ya se sabe la relación que existe entre los nombres personales y los tótems personales (ver más arriba Libro II, cap. IV, parg. I).

[39] «Por ejemplo, dice Mathews, si se pregunta a un hombre Wartwurt cuál es su tótem, os dirá en primer lugar su tótem personal, pero muy probablemente enumerará posteriormente los tótems personales de su clan». (*J. of the Roy. Soc. of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 291).

[40] «The beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines», en *The Fortnightly Review*, julio 1905, p. 162 y ss., y septiembre, p. 452. Cf. del mismo autor, «The origin of Totemism», ibid., abril 1899, p. 648, y mayo, p. 835. Estos últimos artículos, un poco anteriores, difieren en un punto de los primeros, pero el fondo de la teoría no es esencialmente diferente. Los unos y los otros están reproducidos en *Totemism and Exogamy*, I., p. 89-172. Ver en el mismo sentido, Spencer y Gillen, «Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes», en *J.A.I.*, 1899, p. 275-280, y consideraciones de Frazer sobre el mismo tema, ibid., p. 281-286.

Frazer llega incluso a sostener que ese totemismo difiere en muy poco del tipo verdadera y absolutamente originario[41].

Lo que singulariza al totemismo de los Arunta es que los tótems no están ligados ni a personas ni a grupos de personas determinadas, sino a lugares. En efecto, cada tótem tiene su centro en un lugar definido. Es allí donde se supone que residen preferentemente las almas de los primeros ancestros que, en los orígenes de los tiempos, constituían el grupo totémico. Es allí donde se encuentra el santuario donde se conservan los churinga; allí también se celebra el culto. Es también esta distribución geográfica de los tótems la que determina el modo de reclutamiento de los clanes. En efecto, el niño recibe por tótem, no el de su padre o el de su madre, sino aquél que tiene su ubicación en el lugar en que su madre cree haber sentido los primeros síntomas de su próxima maternidad. Puesto que el Arunta ignora, según se dice, la relación precisa que une el acto de la generación con el acto sexual[42], cree que toda concepción es debida a una especie de fecundación mística. Esta supone, según él, que un alma de un ancestro ha penetrado en el cuerpo de una mujer, convirtiéndose allí en el principio de una nueva vida. En el momento pues en que la mujer siente las primeras molestias debidas al embarazo, se imagina que una de las almas que tienen su lugar de residencia principal en el sitio en que se encuentra acaba de penetrar en ella. Y como el niño que posteriormente nace no es otra cosa que la reencarnación de ese ancestro, tiene necesariamente su mismo tótem; es decir, que su clan es determinado por el lugar en que se supone que ha sido místicamente concebido.

Pues bien, este totemismo local representa la forma originaria del totemismo; todo lo más, estaría separado de ésta por un breve lapso de tiempo. He aquí cómo explica Frazer su génesis.

En el instante preciso en que la mujer se siente encinta, ella debe pensar que el espíritu por quien se siente poseida proviene de los objetos que la rodean, y sobre todo de uno de aquellos que, en aquel momento, atraía su atención. Y así, si estaba ocupada en la recolección de alguna planta, o si estaba al cuidado de un animal, creerá que el alma de ese animal o de esa planta se ha introducido en ella. De entre las cosas a las que tenderá de manera particular a atribuir su embarazo, se encuentran, en primera fila, los alimentos que acaba de ingerir. Si ha comido recientemente emú o ñame, no dudará que un emú o un ñame se han encarnado y se desarrollan en ella. En estas condiciones, se explica que, a su vez, se considere al niño como una especie de ñame o de emú; que éste se considere a sí mismo como un congénere de los animales o de las plantas de la misma especie, que les testimonie simpatía y consideraciones, que se niegue a comerlos, etc.[43]. A partir de ese momento, el totemismo existe en

[41] «Perhaps we may... say that it is but one remove from the original pattern, the absolutely primitive type of totemism». (*Fortn. Rev.*, septiembre 1905, p. 455).

[42] Sobre este punto, el testimonio de STREHLOW confirma el de SPENCER y GILLEN (II, p. 52). Ver en sentido contrario LANG, *The secret of the totem*, p. 190.

[43] HADDON había expuesto una idea muy parecida en su Address to the Anthropological section (*B.A.A.S.*, 1902, p. 8 y ss.). Da por supuesto que cada grupo local tenía primitivamente un alimento al que estaba especialmente vinculado. La planta o el animal que así servía de

sus rasgos fundamentales: es pues la noción que el indígena ha elaborado sobre la generación lo que estaría en los orígenes del totemismo, y es por esta razón por lo que Frazer llama *conceptivo* al totemismo primitivo.

Todas las otras formas de totemismo se derivarían de este tipo originario. «Con que varias mujeres, una tras otra, perciban los signos premonitorios de la maternidad en un mismo lugar y en las mismas circunstancias, entonces el tal lugar será tenido como sitio frecuentado por espíritus de un tipo particular; y así, con el tiempo, la región se verá dotada de centros totémicos y repartida en distritos totémicos»[44]. De esta manera se habría originado el totemismo local de los Arunta. Para que posteriormente los tótems se separaran de su base territorial, bastaría con que se pensara que las almas ancestrales, en vez de permanecer inmutablemente fijas en un lugar determinado, eran capaces de moverse libremente a lo largo del territorio y seguir, en sus viajes, a los hombres y mujeres de su mismo tótem. De esta manera, se tendrá la posibilidad de que una mujer fuera fecundada por un espíritu de su mismo tótem o del de su marido, aún cuando residiera en un distrito totémico diferente. Según se imagine que son los ancestros del marido o los ancestros de la mujer los que acompañan a la joven pareja esperando una ocasión para reencarnarse, el tótem del niño resultará ser el de la madre o el del padre. De hecho, es de esta manera como explican los Gnanji y los Umbaida, por un lado, los Urabunna, por el otro, sus sistemas de filiación.

Pero esta teoría, como la de Tylor, se basa en una petición de principio. Para poder llegar a imaginar que las almas de los hombres son almas de animales o de plantas, era preciso ya que se creyera que el hombre toma, sea del mundo animal o del mundo vegetal, lo que de más esencial hay en él. Ahora bien, esta creencia es precisamente una de las que está en las raíces del totemismo. Presentarla como algo evidente es pues dar por resuelto aquello de lo que se debería dar cuenta.

Por otro lado, desde ese punto de vista, el carácter religioso del tótem es completamente inexplicable; pues la vaga creencia en un oscuro parentesco entre el hombre y el animal no es suficiente para fundamentar un culto. Esta confusión de reinos diferentes no podría dar lugar a un desdoblamiento del mundo en esferas sagradas y profanas. Es cierto que, congruente consigo mismo, Frazer se niega a ver en el totemismo una religión, con el pretexto de que en él no aparecen ni seres espirituales, ni plegarias, ni invocaciones, ni ofrendas, etc. Según él, se trataría tan sólo de un sistema mágico; por éste se entiende una especie de ciencia burda y errónea, un primer esfuerzo para descubrir las leyes de las cosas[45]. Pero ya sabemos todo lo inexacta que es esta concepción de la religión y de la magia. Existe religión a partir del momento en que se distingue lo sagrado y lo profano, y hemos visto que el totemismo es un gran sistema de cosas sagradas. Explicarlo implica por consiguiente mostrar cuál es la razón de que esas

materia principal de su consumo se habría convertido en el tótem del grupo.

Todas estas explicaciones implican naturalmente que la prohibición de comer el animal totémico no era primitiva, y que incluso estuvo precedido por una prescripción de tipo contrario.

[44] *Fortn. Rev.*, septiembre 1905, p. 458.

[45] *Fortn. Rev.*, mayo 1899, p. 835, y julio 1905, p. 162 y ss.

cosas hayan sido señaladas con ese carácter[46]. Ahora bien, el problema no es ni siquiera planteado.

Pero aquello que acaba por invalidar el sistema es el hecho de que, en la actualidad, el postulado sobre el que se asienta es ya insostenible. Toda la argumentación de Frazer supone, en efecto, que el totemismo local de los Arunta es el más antiguo de que tengamos noticia, y sobre todo que es sensiblemente anterior al totemismo hereditario, ya en línea paterna, ya en línea materna. Pues bien, ya sólo a partir de los hechos que la primera obra de Spencer y Gillen ponía a nuestra disposición, habíamos podido lanzar la hipótesis de que debía haber habido un momento en la historia del pueblo Arunta en el que los tótems, en vez de estar ligados a los lugares, se transmitían hereditariamente de madre a hijos[47]. Esta hipótesis queda definitivamente verificada por los nuevos hechos descubiertos por Strehlow[48] y que, por demás, no hacen más que confirmar las anteriores observaciones de Schulze[49]. En efecto, estos autores nos enseñan que, aún en la actualidad, cada Arunta, además de su tótem local, tiene otro que es independiente de toda condición geográfica, pero que le pertenece por derecho de nacimiento: es el de su madre. Este segundo tótem, igual que el primero, está considerado por los indígenas como una potencia amiga y protectora que les provee de comida, que les advierte de posibles peligros, etc. Tienen derecho a participar en su culto. Cuando se entierra a un Arunta, se dispone el cadáver de forma tal que la cara quede dirigida en dirección a la región en que se encuentra el centro totémico de la madre. Se trata pues de que también este centro es, en cierta medida, el del difunto. Y, en efecto, se le da el nombre de *tmara altjira*, palabra que quiere decir: campo del tótem con el que estoy asociado. Resulta pues cierto que, entre los Arunta, el totemismo hereditario en línea uterina no es posterior al totemismo local, sino que, por el contrario, ha debido precederle. Pues el tótem materno no juega en la actualidad más que un papel accesorio y complementario; es un tótem secundario, y esto explica que haya podido escapar a la observación de etnógrafos tan meticulosos y perspicaces como Spencer y Gillen. Pero para qúe se haya podido mantener así en un segundo plano, jugando un papel complementario del tótem local, es preciso que haya habido una época en que era él quien ocupaba un primer plano en la vida religiosa. Se trata, en parte, de un tótem venido a menos, pero recordatorio de una época en la que la organización totémica de los

[46] Aun cuando insiste en no ver en el totemismo más que un sistema mágico, FRAZER reconoce que en él se muestran los primeros rudimentos de una religión propiamente dicha (*Fortn. Rev.*, Julio 1905, p. 163). Sobre el modo en que, según él, la religión habría surgido de la magia, ver *Golden Bough*, I, p. 75-78.

[47] Sobre el totemismo, en *Année Sociologique*, V, p. 82-121. Cf. sobre este mismo tema, HARTLAND, «Presidential Address», en *Folklore*, XI, p. 75; A. LANG, «A Theory of Arunta Totemism», en *Man*, 1904, nº 44, «Conceptional totemism and Exogamy», ibid., 1907, nº 55; *The Secret of the Totem*, cap. IV; N. W. THOMAS, «Arunta Totemism», en *Man*, 1904, nº 68; P. W. SCHMIDT, «Die Stellung der Aranda Unter den Australischen Stämmen», en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866 y ss.

[48] *Die Aranda*, II, p. 57-58.

[49] SCHULZE, loc. cit., p. 238-239.

Arunta era muy diferente de la actual. Y así, toda la construcción de Frazer se encuentra minada en su base[50].

IV

Aunque Andrew Lang se haya enfrentado vívamente contra esta teoría de Frazer, en la que propone en sus últimas obras[51] se le aproxima en más de un aspecto. Igual que Frazer, en efecto, hace consistir al totemismo en su conjunto en la creencia en una especie de consustancialidad entre el hombre y el animal. Pero explica esto de manera distinta.

Hace derivar completamente esta creencia del hecho de que el tótem es un nombre. A partir del momento en que ha habido grupos humanos constituidos[52], cada uno de éstos habría sentido la necesidad de diferenciar los grupos vecinos con los cuales se estaba en contacto y, con este propósito, se les habría asignado nombres diferentes. Estos hombres fueron tomados preferentemente de la fauna y de la flora que los rodeaba, a causa de que se puede fácilmente designar los animales y las plantas por medio de gestos o representarlos por medio de dibujos[53]. Las semejanzas más o menos precisas que los hombres pudieran tener con tal o cual objeto determinaron la manera en que se distribuyó entre los grupos estas denominaciones colectivas[54].

Pues bien, es un hecho conocido que, «para los espíritus primitivos, los nombres y las cosas designadas por esos nombres están unidos por una relación mística y trascendental»[55]. Por ejemplo, no se considera al nombre que lleva un individuo como una simple palabra, como un signo convencional, sino como una parte esencial del mismo individuo. Así pues, cuando se trataba de un nombre de animal, el hombre que lo llevaba debía creer necesariamente que él mismo estaba en posesión de los atributos más característicos de ese mismo animal. Esta creencia se acreditó con tanta mayor facilidad cuanto más lejanos y más borrosos se convertían los orígenes históricos de esas denominaciones. Se elaboraron mitos para que esta extraña ambigüedad de la naturaleza humana fuera más fácilmente

[50] En las conclusiones de *Totemism and Exogamy* (IV, p. 58-59), FRAZER dice, es cierto, que existe un totemismo todavía anterior al de los Arunta: es el observado por Rivers en las islas Banks («Totemism in Polynesia and Melanesia», en *J.A.I.*, XXXIX, p. 172). Entre los Arunta, se supone que es un espíritu de un ancestro el que fecunda a la madre; en las islas Banks, se trata de un espíritu animal o vegetal, tal como lo supone la teoría. Pero como los espíritus ancestrales de los Arunta tienen una forma animal o vegetal, la diferencia es poca. Por nuestra parte, no hemos tenido en cuenta estos hechos en nuestra exposición.

[51] *Social Origins*, Londres, 1903, particularmente el capítulo VIII titulado «The Origin of Totem Names and Beliefs», y *The Secret of the Totem*, Londres, 1905.

[52] Sobre todo en sus *Social Origins*, LANG intenta reconstruir por medio de conjeturas la forma que debían tener estos grupos primitivos; nos parece inútil reproducir esas hipótesis que no inciden sobre la teoría del totemismo.

[53] En este punto, LANG se acerca a la teoría de JULIUS PIKLER (ver PIKLER y SZOMLO, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 36 p. en 8º). La diferencia entre las dos hipótesis radica en que PINKLER asigna más importancia a la representación pictográfica del nombre que al nombre mismo.

[54] *Social Origins*, p. 166.

[55] *The Secret of the Totem*, p. 121; cf. p. 116, 117.

representable. Para explicarla, se imaginó que el animal era el ancestro del hombre o que ambos eran descendientes de un ancestro común. De este modo se habrían concebido los lazos de parentesco que se supone que unen a cada clan con la especie de cosas cuyo nombre lleva. Pues bien, una vez explicados los orígenes de este parentesco fabuloso, le parece a nuestro autor que el totemismo carece ya de misterio.

Pero entonces, ¿de dónde proviene el carácter religioso de las creencias y prácticas totémicas? Pues el hecho de que el hombre se crea un animal de una determinada especie no explica por qué atribuye a esta especie poderes maravillosos ni sobre todo por qué rinde un verdadero culto a las imágenes que la simbolizan. Lang da a este interrogante la misma respuesta que Frazer: niega que el totemismo constituye una religión. «No encuentro en Australia, nos dice, ningún ejemplo de prácticas religiosas tales como aquéllas consistentes en rezar, alimentar o amortajar al tótem» [56]. Tan sólo en una época ulterior, y cuando ya estaba constituído, el totemismo habría sido como atraído e incluído en un sistema de concepciones propiamente religiosas. Según una observación de Howitt [57], cuando los indígenas se ponen a explicar las instituciones totémicas, no las atribuyen ni a los mismos totems, ni a un hombre, sino a algún ser sobrenatural, como Bunjil o Baiame. «Si aceptamos este testimonio, dice Lang, se nos revela una fuente del carácter religioso del totemismo. El totemismo obedece a los mandatos de Bunjil, igual que los cretenses obedecían a los mandatos divinos dados por Zeus a Minos.» Ahora bien, la noción de estas grandes divinidades se ha formado, según Lang, fuera del sistema totémico; éste no constituiría pues una religión por sí mismo. No habría hecho más que teñirse de religiosidad por el contacto con una religión propiamente dicha.

Pero estos mismos mitos chocan con la concepción que Lang tiene del totemismo. Si los australianos no hubieran visto en el tótem más que algo humano y profano, no habrían concebido la idea de hacer de él una institución divina. Si, por el contrario, se ha dado el caso de que han sentido la necesidad de ligarlo a una divinidad, es porque le reconocen un carácter sagrado. Estas interpretaciones mitológicas demuestran pues la naturaleza religiosa del totemismo, pero no son capaces de explicarlo.

Por demás, Lang mismo se da cuenta de que esta solución no es suficiente. Reconoce que los objetos totémicos son tratados con un respecto religioso [58]; que, de manera particular, la sangre del animal, como, por otro lado, la sangre del hombre, es objeto de múltiples prohibiciones, o, como él dice, de tabús que esta mitología, más o menos tardía, es incapaz de explicar [59]. Pero entonces, ¿de dónde provienen esos tabús? He aquí en qué términos responde Lang a esta pregunta: «Tan pronto como los grupos con nombres de animales desarrollaron las creencias universalmente extendidas sobre el *wakan* o el *mana*, o sobre el

[56] *The Secret of the Totem*, p. 136.
[57] *J.A.I.*, Agosto 1888, p. 53-54. Cf. *Nat. Tr.*, p. 89, 488, 498.
[58] «With reverence» como dice LANG (*The Secret of the Totems*, p. 111).
[59] LANG suma a estos tabús los que están en la base de las prácticas exogámicas.

carácter místico y sagrado de la sangre, los diferentes tabús totémicos tuvieron igualmente que hacer su aparición» [60]. Las palabras *wakan* y *mana*, como veremos en el capítulo siguiente, implican la misma noción de lo *sagrado*; la primera está tomada de la lengua de los Siux, la segunda de la de los pueblos melanesios. Explicar el carácter sagrado de las cosas totémicas postulándoles ese carácter, es tanto como responder a la pregunta por medio de la pregunta misma. Lo que sería preciso mostrar es de dónde proviene esta noción de *wakan* y cómo se la ha aplicado al tótem y a todo lo que de éste deriva. Mientras que no se resuelvan estos dos problemas, no queda explicado nada.

V

Hemos pasado revista a las principales explicaciones que se han elaborado sobre las creencias totémicas [61], esforzándonos en respetar la individualidad de cada una. Pero, una vez terminado este examen, podemos constatar que existe una crítica común que se dirige indistintamente contra todos estos sistemas.

Si nos atenemos a sus formulaciones literales, parece que se organizan en dos categorías. Los unos (Frazer, Lang), niegan el carácter religioso del totemismo; lo que, por demás, conlleva la negación de los hechos. Otros lo reconocen, pero creen poder explicarlo derivándolo de una religión anterior de la que el totemismo habría surgido. En realidad, esta distinción es tan sólo aparente: la primera categoría encaja en la segunda. Ni Frazer ni Lang han sido capaces de mantener su principio hasta sus últimas consecuencias y explicar el totemismo como si no se tratara de una religión. Por la fuerza de las cosas, se han visto obligados a deslizar en sus explicaciones nociones de naturaleza religiosa. Acabamos de ver cómo Lang se ha visto obligado a hacer intervenir la idea de lo sagrado, es decir, la idea cardinal de toda religión. Frazer, por su parte, tanto en la primera como en la segunda teoría que ha propuesto sucesivamente, hace mención expresa a la idea de alma o de espíritu; pues, según él, el totemismo provendría o del hecho de que los hombres han creído poder poner a salvo su alma situándola en un objeto exterior o del hecho de que han atribuído la concepción a una especie de fecundación espiritual cuyo agente sería un espíritu. Ahora bien, el alma y, más aún, el espíritu son cosas sagradas, objeto de ritos; las nociones que los expresan son pues esencialmente religiosas y, por consiguiente, Frazer, por más que haga del totemismo un sistema puramente mágico, tan sólo llega a explicarlo en función de otra religión.

Pero hemos mostrado las insuficiencias del naturalismo y del animismo; no se puede recurrir a ellos, como han hecho Tylor y Jevons, sin

[60] Ibid., p. 136-137.
[61] Sin embargo no hemos hablado de la teoría de SPENCER. Pero es el caso que ésta no es más que un caso particular de la teoría general por medio de la que explica la transformación del culto de los muertos en culto de la naturaleza. Como ya la hemos dicho, tan sólo podríamos repetirnos.

exponerse a las mismas objeciones. Y con todo, ni Frazer ni Lang parecen entrever la posibilidad de otra hipótesis[62]. Por otro lado, sabemos que el totemismo está estrechamente ligado a la organización social más primitiva que conocemos e incluso, según parece, que podemos conocer. Suponer que ha sido precedido por otra religión que no diferiría de él sino tan sólo en grados, es pues salir de los datos observables para entrar en el dominio de las conjeturas arbitrarias e inverificables. Si queremos ceñirnos a los resultados que hemos obtenido precedentemente, es preciso que, aún afirmando la naturaleza religiosa del totemismo, nos neguemos a retrotraerlo a una religión diferente. No es que pueda tratarse de asignarle como causas ideas que no fueran religiosas. Mas entre las representaciones que aparecen en la génesis de la que el totemismo resulta, es posible que haya algunas que hagan mención por sí mismas y directamente al carácter religioso. Son éstas las que tenemos que buscar.

62 Con la excepción de que LANG deriva de una fuente distinta la idea de los grandes dioses: provendría, como ya hemos dicho, de una especie de revelación primitiva. Pero LANG no hace intervenir esta idea en su explicación del totemismo.

CAPITULO VI

ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS
(Continuación)

II. La noción de principio o mana totémico y la idea de fuerza

Puesto que el totemismo individual es posterior al totemismo del clan e incluso parece que se deriva de él, es a este último al que debemos ceñirnos en principio. Pero como el análisis al que lo hemos sometido lo ha resuelto en una multiplicidad de creencias que pueden dar la impresión de ser heterogéneas, es necesario, antes de avanzar, que intentemos delimitar aquello que las dota de unidad.

I

Hemos visto que el totemismo pone en el primer plano de las cosas que reconoce como sagradas las representaciones figurativas del tótem; a continuación vienen los animales o vegetales cuyo nombre lleva el clan, y por último los miembros del clan. Puesto que todas las cosas son sagradas con el mismo título, aunque de manera desigual, su carácter religioso no puede depender de ninguno de los atributos particulares que las distinguen entre sí. Si una determinada especie animal o vegetal es objeto de un temor reverencial, no es por razón de sus propiedades específicas, ya que los miembros humanos del clan disfrutan, aunque en un grado ligeramente inferior, del mismo privilegio y la simple imagen de esta misma planta o de este mismo animal inspira un respeto aún mayor. Los sentimientos semejantes que estos dos tipos de cosas diferentes despiertan en la conciencia del fiel y que son constitutivos de su naturaleza sagrada no pueden evidentemente derivarse más que de un principio que les sea común de manera indistinta tanto a los emblemas totémicos como a los miembros del clan y a los individuos de la especie totémica utilizada de tótem. El culto se dirige, en realidad, a ese principio común. En otros términos, el totemismo es la religión, no de determinados animales u hombres o imágenes, sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda

con ninguno de ellos. Ninguno la posee por entero y todos participan en ella. Ella es totalmente independiente de los sujetos particulares en los que se encarna, que los precede y les sobrevive. Los individuos mueren; las generaciones pasan y se suceden; pero esta fuerza permanece siempre actual, viva e idéntica a sí misma. Es la que anima a las generaciones de hoy en día, de igual manera que animaba a las de ayer y animará a las de mañana. Si se toma la palabra en un sentido muy amplio, se podría decir que es el dios que adora cada culto totémico. Sólo que se trata de un dios impersonal, sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, difuminado en una multitud innumerable de cosas.

Y aún con esto no tenemos más que una idea imperfecta de la real ubicuidad de esta entidad semidivina. Esta no queda tan sólo expandida a lo largo de toda la especie totémica, el clan, de todos los objetos que simbolizan al tótem: el círculo de su acción se extiende más allá. En efecto, hemos visto que además de estas cosas eminentemente santas tienen el mismo carácter en cierta medida, todas aquellas que se atribuyen al clan como dependientes del tótem principal. También éstas tienen algo de religioso, puesto que algunas están protegidas por interdictos y otras realizan en las ceremonias del culto funciones determinantes. Esta religiosidad no difiere en naturaleza de la que pertenece al tótem en cuyo seno quedan clasificadas; deriva necesariamente del mismo principio. Se trata pues de que el dios totémico –para retomar la expresión metafórica que acabamos de utilizar– está en ellas del mismo modo que en la especie que se utiliza de tótem y en los miembros del clan. Se ve de qué modo difiere de los seres en que reside puesto que es el alma de tantos seres diferentes.

Pero el Australiano no se representa esta fuerza impersonal bajo su forma abstracta. Este ha sido llevado, bajo la influencia de causas que tendremos que determinar, a concebirla como si estuviera encarnada en un animal o en un vegetal, en una palabra, en una cosa sencilla. Es en esto en lo que consiste realmente el tótem: no es más que la forma material por medio de la cual la imaginación se representa esta sustancia inmaterial, esta energía que se difunde en todo tipo de seres heterogéneos, la cual es el único objeto verdadero de culto. Nos situamos así en una mejor perspectiva para comprender lo que el indígena quiere decir cuando afirma que los miembros de la fratría del Cuervo, por ejemplo, son cuervos. No pretende decir precisamente que son cuervos en el sentido vulgar y empírico de la palabra, sino que en todos ellos se encarna un principio, que constituye lo más esencial de su ser, que lo tienen en común con los animales del mismo nombre, y que es concebido bajo la forma exterior del cuervo. Y de este modo el universo, tal como lo concibe el totemismo, queda traspasado, animado por un cierto número de fuerzas que la imaginación se representa en forma de figuras tomadas, con pocas excepciones, del reino animal o del reino vegetal: hay tantas como clanes en la tribu y cada una de ellas circula a través de ciertas categorías de cosas de las que es su esencia y principio vital.

Cuando sostenemos que estos principios son fuerzas, no utilizamos la palabra en una acepción metafórica; actúan como verdaderas fuerzas. Se trata incluso, en un sentido de fuerzas materiales que engendran mecánicamente efectos físicos. Si un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las precauciones convenientes, recibe un golpe que se ha podido comparar a una descarga eléctrica. A veces parece que se las concibe como una especie de fluídos que se escapan por las extremidades [1]. Cuando se introducen en un organismo que no está preparado para recibirlos producen la enfermedad y la muerte, en base a una reacción completamente automática [2]. Fuera del hombre, juegan el papel de principio vital; la reproducción de las especies, como veremos [3], se asegura actuando sobre ellas. La vida universal se asienta en ellas.

Pero a la vez que un aspecto físico, tienen un carácter moral. Cuando se pregunta al indígena por qué observa sus ritos, responde que los ancestros siempre los han observado y que él debe seguir su ejemplo [4]. Así pues, si él se comporta de una determinada manera en relación con los seres totémicos, no es tan sólo por el hecho de que las fuerzas que en ellos residen son físicamente temibles de abordar, sino además porque se sienten moralmente obligado a comportarse así; tienen la sensación de obedecer a una especie de imperativo, de realizar un deber. No siente tan sólo temor por los seres sagrados, sino también respeto. Por demás, el tótem constituye la fuente de la vida moral del clan. Todos los seres que comulgan en el mismo principio totémico se consideran por esto mismo como moralmente ligados entre sí; los unos en relación a lo otros mantienen deberes definidos de ayuda, de vendetta, etc., y son estos deberes los que constituyen el parentesco. El principio totémico es pues una potencia moral al mismo tiempo que una fuerza material: veremos también qué fácilmente se transforma en una divinidad propiamente dicha.

Además, no hay nada en esto que sea exclusivo del totemismo. Incluso en las religiones más avanzadas, no existe quizá ninguna divinidad que no haya dejado de conservar algo de esta ambigüedad y que no realice, a la vez, funciones cósmicas y morales. A la vez que una disciplina espiritual, toda religión es una especie de técnica que permite al hombre enfrentarse con más confianza al mundo. ¿No es, incluso para el cristianismo, Dios Padre el guardián del orden físico del mismo modo que el legislador y el juez de la conducta humana?

II

Se objetará quizá si, al interpretar de este modo el totemismo, no ponemos en el primitivo ideas que están más allá de su capacidad de ideación. Sin duda, no estamos en condición de afirmar que el primitivo se representa estas fuerzas con la relativa nitidez que nosotros hemos debido

---

[1] En un mito kwakiult, por ejemplo, un héroe ancestral atraviesa la cabeza de un enemigo al extender él el dedo (BOAS, *Vth, Rep. on the North. Tribes of Canada,* B.A.A.S., 1889, p.30).

[2] Se encontrarán referencias en apoyo de este aserto, libro II, cap. II, n. 1 y libro III, cap. I, n. 97.

[3] Ver libro II, cap. II.

[4] Ver, por ejemplo, HOWITT, *Nat. Tr.,* p. 482; SCHURMANN, «The Aborigines Tribes of Port Lincoln», en WOODS, *Nat. Tr. of S. Australia,* p. 231.

poner en nuestro análisis. Podemos fácilmente mostrar que esta noción queda implicada en el conjunto de sus creencias y que las domina; pero no podríamos establecer hasta qué punto es expresamente consciente, en qué medida, por el contrario, no es más que implícita y se la siente de manera confusa. Estamos faltos de cualquier medio para precisar el grado de claridad que una idea como ésta puede cobrar en sus oscuras conciencias. Pero lo que demuestra claramente, en cualquier caso, que esta idea no excede en absoluto a la mentalidad primitiva, lo que confirma, por el contrario, el resultado al que hemos llegado, es que, ya en las sociedades emparentadas en las tribus australianas, y ya incluso en estas últimas, encontramos, y de forma explícita, concepciones que no difieren más que en matices y grados de la precedente.

Las religiones indígenas de Samoa han superado ciertamente la fase totémica. En ellas aparecen verdaderas divinidades con nombres propios y, en cierta medida, con una fisionomía personal. Con todo, no se pueden poner en duda las trazas de totemismo. Cada divinidad, en efecto, está vinculada a un grupo, local o doméstico, de igual manera que el tótem a su clan[5]. Pues bien, cada una de estas divinidades es concebida como inmanente a una especie de animal determinado. No es que resida en un sujeto particular: está en todos a la vez; está difuminada en la especie en su conjunto. Cuando muere un animal, los miembros del grupo que lo veneran lo lloran y rinden en su honor pías prestaciones, porque en él reside un dios; pero el dios no muere. Es eterno como la especie. ni siquiera se confunde con la generación presente; era ya el alma de la precedente del mismo modo que será el alma de la que seguirá[6]. Tiene pues todas las características del principio totémico. Se trata de un principio totémico que la imaginación ha revestido con formas ligeramente personales. Con todo no habría que exagerar el estatuto de esta personalidad, concepto que no es en absoluto conciliable con su carácter difuso y ubicuo. Si sus contornos estuviesen claramente fijados, esta personalidad divina no podría dispersarse de ese modo y expandirse a través de una multitud de cosas.

En este caso, con todo, queda fuera de duda que la noción de fuerza religiosa impersonal comienza a alterarse; pero existen otros casos en los que ésta se afirma en su pura abstracción y alcanza incluso un grado mucho más elevado de generalidad que en Australia. Si bien los diferentes principios totémicos a los que se dirigen los distintos clanes de una misma tribu son distintos entre sí, no dejan por ello de ser, en el fondo, comparables, pues todos juegan el mismo papel en su respectiva esfera.
Ahora bien, hay sociedades que han sido conscientes de esta común naturaleza y que, por consiguiente, se han elevado hasta el punto de concebir una fuerza religiosa única en relación a la cual los otros principios

[5] FRAZER toma de Samoa muchos datos que presenta como propiamente totémicos (ver *Totemism*, p. 6, 12-15, 24, etc.). Es cierto que hemos manifestado que FRAZER no recoge siempre con el suficiente espíritu crítico sus ejemplos. Pero no se habría podido recoger tal cantidad de material si en Samoa no se conservaran realmente importantes supervivencias de totemismo.
[6] Ver TURNER, *Samoa*, p. 21 y capítulos IV y V.

sagrados no serían más que modalidades suyas, que así constituiría la unidad del universo. Y como se da el caso de que estas sociedades están todavía impregnadas de totemismo como todavía están vinculadas a una organización social idéntica a la de los pueblos australianos, es posible sostener que el totemismo llevaba inscrita esta idea.

Es esto lo que se puede observar en un gran número de tribus americanas, de manera particular en aquellas que pertenecen a la gran familia Siux: Omaha, Ponka, Kansas, Osage, Assiniboin, Dakota, Iowa, Winnebago, Mandan, Hidatsa, etc. Muchas de estas sociedades están todavía organizadas en clanes, como los Omaha[7], los Iowa[8]; otras lo estaban no hace mucho tiempo y, dice Dorsey, en ellas aparecen «todos los rasgos fundamentales del sistema totémico al igual que en las otras sociedades Siux»[9]. Pues bien, en estos pueblos, por encima de todos los dioses particulares a los que los hombres rinden culto, existe una potencia eminente, en relación a la cual todas las otras son algo así como formas derivadas, y que ellos llama *Wakan*[10]. A causa de la situación preponderante que de este modo se asigna a este principio en el seno del panteón siux, se ha visto en él a veces una especie de dios soberano, de Júpiter o de Yahveh, y frecuentemente los viajeros han traducido wakan como «gran espíritu». Se trataba de una grave equivocación sobre su verdadera naturaleza. El wakan no es, en ningún sentido, un ser personal: los indígenas no lo conciben bajo formas determinadas. «Los indígenas dicen, comunica un observador citado por Dorsey, que nunca han visto el wakanda; por demás tampoco tienen la pretensión de personificarlo»[11]. No es ni siquiera posible definirlo por medio de atributos y características determinados. «No existe ningún término, dice Riggs, que puede expresar la significación de la palabra para los Dakota. Es éste comprensivo de todo misterio, todo poder secreto, toda divinidad»[12]. Todos los seres que el Dakota reverencia, «la tierra, los cuatro vientos, el sol, la luna, las estrellas, son manifestaciones de esta vida misteriosa y de este poder» que circula a través de todas las cosas. Unas veces es representado bajo la forma del viento, como una onda que tiene su sede en los cuatro puntos cardinales y que todo lo mueve[13]: otras es la voz que se impone cuando el

[7] ALICE FLETCHER, «A Study of the Omaha Tribe», en *Smithsonian Rep. for 1897*, p. 582-583.
[8] DORSEY, «Siouan Sociology», en *XVth Rep.*, p. 238.
[9] «Siouan Sociology», p. 221.
[10] RIGSS y DORSEY, «Dakota-English Dictionary», en *Contrib. N. Amer. Ethnol.*, VII, p. 508. Muchos de los observadores citados por DORSEY identifican con la palabra Wakan las palabras Wakanda y Wakanta, que, si bien se derivan de aquélla, tienen una significación más precisa.
[11] *Xth Rep.*, p. 372, prg. 21. MISS FLETCHER, aun reconociendo no menos netamente el carácter impersonal del wakanda, no obstante agrega que sobre esta concepción se ha venido a incorporar un cierto antropomorfismo. Pero este antropomorfismo afecta a las distintas manifestaciones del wakan. Los hombres se dirigen al peñasco, al árbol en que se cree sentir el wakanda, como si se tratara de seres personales. Pero no se personifica al mismo wakanda *(Smithsonian Rep. for 1897*, p. 579).
[12] RRIGGS, *Tah-Koo Wah-Kon*, p. 56-57, citado a partir de DORSEY, *XIth Rep.*, p. 433, prg. 95.
[13] *XIth Rep.*, p. 380, prg. 33.

trueno suena[14]; el sol, la luna, las estrellas son wakan[15]. Pero no hay enumeración que pueda agotar esta noción infinitamente compleja. No se trata de un poder definido y definible, el poder de hacer esto o aquello; es el Poder de manera absoluta, sin epíteto ni determinación de ningún tipo. Las distintas potencias divinas no son más que sus manifestaciones particulares y sus personificaciones; cada una de ellas es este poder visto desde la perspectiva de uno de sus múltiples aspectos[16]. Es esto lo que hacía que un observador dijera que «es un dios esencialmente proteimorfo, que cambia de atributos y de funciones según las circunstancias»[17]. Y no son los dioses los únicos seres que anima: es el principio de todo lo que vive, de todo lo que actúa, de todo lo que se mueve. «Toda vida es wakan, y así es de todo lo que manifiesta algún poder, ya sea en forma de acción positiva, como los vientos o las nubes que se concentran, o de resistencia pasiva, como la piedra en el borde el camino»[18].

Entre los Iroqueses, cuya organización social tiene un carácter totémico todavía más pronunciado, aparece la misma noción: la palabra *Orenda* que se utiliza para expresarla, es el exacto equivalente del wakan de los Siux. «Se trata de una potencia misteriosa, dice Howitt, que el salvaje concibe como algo inherente a todas las cosas que componen el medio en el que vive..., a las rocas, a los cursos de agua, a las plantas y los árboles, a los animales y al hombre, a los vientos y las tempestades, a las nubes, al trueno, a los relámpagos, etc.»[19]. Esta potencia es «concebida por el espíritu rudimentario del hombre como la causa eficiente de todos los fenómenos, de todas las actividades que se manifiestan alrededor suyo»[20]. Un brujo, un chamán, tienen orenda, pero lo mismo se dirá de un hombre que tiene éxito en sus empresas. En el fondo, nada hay en el mundo que no participe en el orenda; tan sólo sus grados de participación son desiguales. Existen seres, hombres o cosas, que están privilegiados, otros que están relativamente desheredados, y la vida universal consiste en la lucha de estos orendas de desigual intensidad. Los más intensos dominan a los más débiles. Si un hombre destaca sobre sus concurrentes en la caza o en la guerra es porque posee más orenda. Si un animal se escapa del cazador que le persigue, es porque el orenda del primero supera al del segundo.

La misma idea aparece entre los Shoshone bajo el nombre de *Pokunt*, entre los Algonquinos bajo el nombre de *Manitou*[21], de *Nauala* entre los Kwakiutl[22], de *Yek* entre los Tlinkit[23], y de *Sgâna* entre los Haidas[24]. Pero

[14] Ibíd., p. 381, prg. 35.
[15] Ibíd., p. 376, prg. 28, p. 378, prg. 30. Cf. p. 449, prg. 138.
[16] Ibíd., p. 432, prg. 95.
[17] *XIth Rep.*, p. 431, prg. 92.
[18] Ibíd., p. 433, prg. 95.
[19] «Orenda and a Definition of Religion», en *American Anthropologist*, 1902, p. 33.
[20] Ibíd., p. 36.
[21] TESA, *Studi del Thavenet*, p. 17.
[22] BOAS, *The Kwakiult*, p. 695.
[23] SWANTON, «Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians», *XXVIth Rep.*, 1905, p. 451, n. 3.
[24] SWANTON, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 14. Cf. *Social Condition*, etc., p. 479.

no constituye una particularidad de los indios de América; es en Melanesia donde esa idea ha sido estudiada por primera vez. Es cierto que, en ciertas islas melanesias, la organización social ya no tiene actualmente una base totémica; pero en todas ellas el totemismo es todavía visible[25], a pesar de lo que haya dicho Codrington. Pues bien, en estos pueblos aparece, bajo el nombre de *Mana*, una noción que es el exacto equivalente del wakan de los Siux y del orenda de los Iroqueses. He aquí la definición que le da Codrington: «Los melanesios creen en la existencia de una fuerza absolutamente distinta de cualquier fuerza material, que actúa de muchas maneras, para bien o para mal, y en relación a la cual el hombre se siente lo más afortunado si la pone bajo sus dictados y la domina. Se trata del *Mana*. Creo captar el sentido que esta palabra tiene para los indígenas... Es una fuerza, una influencia de orden inmaterial y, en cierto sentido, sobrenatural; pero ella se revela por medio de la fuerza física, o bien por medio de todo tipo de poder y superioridad que el hombre posea. El mana no está en absoluto fijado en un objeto determinado; puede estar materializado en todo tipo de cosas...Toda la religión del melanesio consiste en hacerse con el mana ya sea en propio beneficio ya en beneficio de otro»[26] ¿No estamos ante la misma noción de fuerza anónima y difusa cuyo germen descubríamos en su momento en el totemismo australiano? Estamos ante la misma impersonalidad; pues, dice Codrington, hay que evitar ver en él una especie de ser supremo; una idea tal «es absolutamente extraña» al pensamiento melanesio. Estamos ante la misma ubicuidad: el mana no se arraiga en ningún sitio de manera definida y está por doquier. Todas las formas de vida, toda la eficacia de las acciones ya de los hombres, de los seres vivos o de los simples minerales se atribuyen a su influencia[27].

No hay pues ninguna temeridad al suponer en las sociedades australianas una idea como la que hemos concluido a partir del análisis de las creencias totémicas, ya que la volvemos a encontrar, aunque llevada a un mayor grado de abstracción y generalidad, en la base de religiones que tienen sus raíces puestas en el sistema australiano y que de forma visible muestran su marca. Las dos concepciones están manifiestamente emparentadas; tan sólo difieren en grados. Mientras que el mana está en estado difuso en todo el universo, lo que hemos llamado el dios, o para hablar más exactamente, el principio totémico, está localizado en un círculo, sin duda muy extenso, pero, con todo, más limitado, de seres y de cosas de tipos diferentes. Se trata del mana, pero un poco más especializado, aún cuando esta especialización no sea, en suma, más que muy relativa.

[25] En ciertas sociedades melanesias (Islas Banks, Nuevas Hébridas del Norte) aparecen las dos fratrías exogámicas características de la organización social australiana (CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 23 y ss.). En Florida existen, con el nombre de *butose*, verdaderos tótems (ibíd., p. 31). Sobre este punto se encontrará una interesante discusión en A. LANG, *Social Origins*, p. 176 y ss. Cf. sobre el mismo tema, y en el mismo sentido, W. H. R. RIVES, «Totemism in Polynesia and Melanesia», en *J.A.I.*, XXXIX, p. 156 y ss.
[26] *The Melanesians*, p. 118, n. 1. PARKINSON, *Dressig Jahre in der Südsee*, p. 178, 392, 394, etcétera.
[27] Se encontrará un análisis de este tema en HUBERT y MAUSS, «Théorie générale de la magie», en *Année Sociologique*, VII, p. 108.

Además existe un caso en que esta relación de parentesco es puesta de modo particularmente manifiesto. Entre los Omaha, existen tótems de todo tipo, individuales y colectivos [28]; pues bien, los unos y los otros no son más que formas particulares del wakan. «La fé del Indio en la eficacia del tótem, dice Miss Fletcher, estaba basada en su concepción de la naturaleza y de la vida. Esta concepción era compleja y abrazaba dos ideas esenciales. La primera es que todas las cosas, animadas o inanimadas, están penetradas por un principio vital común; la segunda es que esta vida es continua» [29]. Pues bien, este principio vital común es el wakan. El tótem supone el medio por medio del cual el individuo se pone en relación con esa fuente de energía; si el tótem está dotado de poderes es porque es encarnación del wakan. Si el hombre que ha violado las prohibiciones que protegen a su tótem acaba siendo presa de la enfermedad o de la muerte es porque la fuerza misteriosa con la que de este modo ha acabado por chocar, el wakan, reacciona contra él con una intensidad proporcional al embate recibido [30]. De manera inversa. del mismo modo que el tótem está constituido por el wakan, a su vez el wakan recuerda a veces, por la manera en que se concibe, sus orígenes totémicos. Say dice en efecto que, entre los Dakota, el «Wahconda» se manifiesta, a veces, en forma de un oso gris, otras, de un bisonte, de un castor o de algún otro animal [31]. Sin duda, no se debiera aceptar sin reservas esta formulación. El wakan es contrario a cualquier personificación y, por consiguiente, es poco probable que haya sido concebido en algún momento en su abstracta generalidad en base a símbolos tan definidos. Pero la observación de Say es muy posible que sea aplicable a las formas particulares que adopta al especializarse en la realidad concreta de la vida. Ahora bien, si realmente ha habido un momento en que estas especializaciones del wakan testimoniasen una afinidad tan señalada por las formas animales, esto sería una prueba adicional de los estrechos lazos que unen esta noción con las creencias totémicas [32].

Se puede explicar además la razón de que en Australia la idea de mana no pudiera alcanzar el grado de abstracción y generalidad al que ha llegado en sociedades más avanzadas. No es tan sólo a causa de una hipotética insuficiencia del australiano para abstraer y generalizar: sino que, antes que nada, era la naturaleza del medio social la que imponía este particularismo. En efecto, mientras el totemismo permanece en la base de la organización cultural, el clan disfruta en la sociedad religiosa de una autonomía, que, aunque no absoluta, no deja de ser muy acusada. Sin duda

[28] No hay sólo tótems de clan, sino también de hermandad (A. FLETCHER, *Smithsonian Rep.*, 1897, p. 581 y ss.).

[29] FLETCHER, *op. cit.*, p. 578-579.

[30] Ibíd., p. 583. Entre los Dakota, el tótem es llamado Wakan. Ver RIGGS y DORSEY, «Dakota Grammar, Texts and Ethnol.», en *Contributions N. Amer. Ethn.*, 1893, p. 219.

[31] *Jame's Account of Long's Exped. Rocky Mountains*, I, p. 268 (citado por DORSEY, *XIth Rep.*, p. 431, prg. 92).

[32] No pretendemos sostener que en principio toda representación zoomorfa de las fuerzas religiosas sea índice de un totemismo preexistente. Pero cuando se trata, como es el caso de los Dakota, de sociedades en las que el totemismo es todavía aparente, es natural que se piense que no es extraño a estas concepciones.

se puede decir, en un sentido, que cada grupo totémico no es más que una capilla de la Iglesia tribal; pero se trata de una capilla que disfruta de una amplia independencia. El culto que allí se celebra, sin formar un todo que se baste a sí mismo, no tiene sin embargo con los otros más que relaciones externas; se yuxtaponen sin penetrarse; el tótem de un clan no es plenamente sagrado más que para ese clan. Por consiguiente, el grupo de cosas ligadas a cada clan, que forman parte de él con el mismo derecho que los hombres, disfruta de la misma individualidad y autonomía. Cada uno de éstos es concebido como si fuera irreductible a los grupos similares, como si estuviera separado de ellos por una solución de continuidad, como si constituyera una especie de reino aparte. En estas condiciones no se podía pensar que estos mundos heterogéneos fueran tan sólo manifestaciones variadas de una sola e idéntica fuerza fundamental; se debía, por el contrario, suponer que a cada uno de ellos correspondía un mana específicamente diferente cuya acción no podía ir más allá del clan y del círculo de cosas que le era atribuido. La noción de un mana único y universal tan sólo podía nacer a partir del momento en que se desarrolló una religión tribal por encima de los cultos de los clanes, absorbiéndolos de forma más o menos completa. La unidad sustancial del mundo se despertó cuando se sintió la unidad tribal. Sin duda, mostraremos más adelante [33] que las sociedades de Australia conocen ya un culto común para toda la tribu. Pero aún cuando este culto representa la forma más elevada de las religiones australianas, no ha conseguido mermar y modificar los principios en los que se fundamentan: el totemismo es esencialmente una religión federal que no puede ir más allá de un cierto grado de centralización sin dejar de ser él mismo.

Un hecho característico muestra claramente que ésta es la razón profunda que ha mantenido en Australia la noción de mana en tal estado de especialización. Las fuerzas propiamente religiosas, aquéllas que son pensadas bajo la forma de los tótems, no son las únicas con las que el australiano se cree obligado a contar. Existen también de manera más particular, las que están a disposición del mago. Mientras que, las primeras son consideradas, en principio, saludables y bienhechoras, las segundas tienen, antes que nada, por función causar la muerte y la enfermedad. A la vez que por la naturaleza de sus efectos, difieren también por las relaciones que unas y otras mantienen con la organización de la sociedad. Un tótem constituye siempre algo adscrito a un clan; por el contrario, la magia es una institución tribal e incluso inter-tribal. Las fuerzas mágicas no pertenecen en propiedad a ninguna porción determinada de la tribu. Para utilizarlas, basta con que se posean sus fórmulas eficaces. Por lo mismo, todo el mundo está expuesto a sentir sus efectos y, por consiguiente, debe intentar protegerse. Se trata de fuerzas vagas que no están ligadas de manera especial a ningún sub-grupo social determinado y que incluso pueden extender su acción más allá de los confines de la tribu. Pues bien, es de destacar que, entre los Arunta y los Loritja, se las concibe como simples aspectos y formas particulares de una única e idéntica fuerza, llamada en

[33] Ver más adelante, libro II, cap. IX, prg. IV.

Arunta *Arungquiltha* o *Arunkulta*[34]. «Es, dicen Spencer y Gillen, un término de una significación un poco vaga; pero en sus raíces se encuentra siempre la idea de un *poder sobrenatural de naturaleza malvada*... La palabra se aplica indiferentemente o a la mala influencia que se desprende de un objeto o al mismo objeto en que reside de forma temporal o permanente»[35]. «Por arúnkulta, dice Strehlow, el indígena entiende una fuerza que suspende bruscamente la vida y provoca la muerte de aquél en quien se ha introducido»[36]. Se da este nombre a los huesos, a los trozos de los que se desprenden encantos malhechores, a los venenos animales o vegetales. Se trata pues, muy exactamente, de un mana nocivo. Grey destaca en las tribus que ha observado una noción completamente idéntica[37]. De este modo, en estos pueblos diferentes, aún cuando las fuerzas propiamente religiosas no llegan a superar una cierta heterogeneidad, las fuerzas mágicas son concebidas como si fueran todas de una misma naturaleza; se las representa en su unidad genérica. Es porque como se sitúan por encima de la organización social, por encima de sus divisiones y sub-divisiones, se mueven en un espacio homogéneo y continuo en el que no encuentran nada que las diferencie. Las otras, por el contrario, al estar localizadas en el seno de marcos sociales definidos y distintos, se diversifican y particularizan a imagen de los medios en los que están situadas.

Se ve con esto hasta qué punto la noción de fuerza religiosa impersonal se arraiga en el sentido y el espíritu del totemismo australiano, puesto que queda netamente constituida a partir del momento en que no existe causa contraria que se le oponga. Es cierto que el arungquiltha es una fuerza puramente mágica. Pero entre las fuerzas mágicas y las fuerzas religiosas no hay diferencia de naturaleza[38]: incluso a veces se las designa con un mismo nombre: en Melanesia el mago y sus sortilegios tienen mana del mismo modo que lo tienen los agentes y los ritos del culto regular[39]; entre los Iroqueses[40], se emplea la palabra orenda de la misma manera. Se puede pues legítimamente inferir la naturaleza de las unas a partir de la de las otras[41].

[34] La primera ortografía es la que dan SPENCER y GILLÉN; la segunda la de STREHLOW.

[35] *Nat. Tr.*, p. 548, n. 1. Es verdad que SPENCER y GILLEN agregan: «La mejor manera de expresar la idea sería decir que el objeto arungquiltha está poseido por un mal espíritu». Pero esta traducción libre es una interpretación de SPENCER y GILLEN que carece de cualquier justificación. La noción de arungquiltha no implica para nada la existencia de seres espirituales. Es esto lo que resulta del contexto y de la definición de STREHLOW-36, *Die Aranda*, etc., II, p. 76; nota.

[37] Bajo el nombre de Boyl-ya (ver BREY, *Journals of two Expeditions of Discovery in N. W. and W. Australia*, II, p. 337-338).

[38] Ver anteriormente libro I, cap. I, prg. IV. Por demás, esto lo reconocen SPENCER y GILLÉN cuando sostienen que el arungquiltha es «una fuerza sobrenatural». Cf. HUBERT y MAUSS, «Théorie générale de la Magie», en *Année Sociologique*, VII, p. 119.

[39] CODRINGTON, *The Melanesians*, p. 191 y ss.

[40] HOWITT, *loc. cit.*, p. 38.

[41] Podemos incluso preguntarnos si en Australia no existe un concepto análogo al de wakan o mana. La palabra churinga o tjurunga, como la escribe STREHLOW, tiene, en efecto, para los Arunta una significación muy cercana. Este término, dicen SPENCER y GILLÉN, designa «todo aquello que es secreto o sagrado. Se aplica tanto a un objeto como a la cualidad que posee» *(Nat. Tr.*, p. 648, s.v. Churinga). Se trata casi de la definición de mana. Se da incluso el caso de que SPENCER y GILLÉN utilizan esta expresión para designar el poder, la fuerza religiosa de manera general. Al describir una ceremonia de los Kaitish, dicen estos autores que el oficiante está «lleno de churinga *(full of churinga)*», es decir, del «poder mágico que emana de los objetos llamados churinga». Con todo, no parece que la noción de churinga se encuentre en Australia conformada con la nitidez y la precisión que tiene la noción de mana en Melanesia o la de wakan entre los Siux.

III

El resultado al que nos lleva el análisis precedente no sólo interesa a la historia del totemismo, sino también a la génesis del pensamiento religioso en general.

Con el pretexto de que, en los orígenes, el hombre estaba dominado por los sentidos y las representaciones sensibles, se ha sostenido frecuentemente que comenzó por representarse lo divino en la forma concreta de seres definidos y sensibles. Ningún dato confirma esta presunción. Acabamos de describir un conjunto, sistemáticamente ligado, de creencias religiosas que con todo fundamento consideramos muy primitivo y no obstante no hemos encontrado en él personalidades de este género. El culto propiamente totémico no se dirige a determinados animales o plantas, ni siquiera a una especie vegetal o animal, sino a una especie de vaga potencia que se difunde a través de las cosas[42]. Incluso en las religiones más desarrolladas surgidas del totemismo, como es el caso de las que surgen entre los Indios de América del Norte, en vez de borrarse, esta idea se va haciendo más autoconsciente; queda enunciada con una nitidez de la que previamente carecía, al mismo tiempo que se encarama a una mayor generalidad. Es ella la que domina todo el sistema religioso.

Tal es la materia prima con la que han sido construidos los seres de todo tipo que las religiones de todos los tiempos han consagrado y adorado. Los espíritus, los demonios, los genios, los dioses de cualquier graduación son tan sólo las formas concretas que ha adoptado esta energía, esta «potencialidad» como la llama Howitt[43], al individualizarse, al fijarse en un objeto determinado o en un punto determinado del espacio, al concentrarse alrededor de un ser ideal o legendario, pero tenido por real por la imaginación popular. Un Dakota interrogado por Miss Fletcher expresaba en un lenguaje lleno de relieves esta consustancialidad esencial de todas las cosas sagradas. «Todo lo que se mueve se para aquí o allí en un momento determinado. El ave que vuela se para en un sitio para construir su nido, en otro para descansar de su vuelo. El hombre que camina se para cuando le place. Lo mismo ocurre con la divinidad. El Sol, tan resplandeciente y magnífico, es uno de los lugares en que se para. Los árboles, los animales son otros tantos. El Indio piensa en esos lugares y a ellos dirige sus plegarias para que éstas alcancen el lugar en el que el dios está estacionado y obtener así asistencia y bendiciones»[44]. Dicho de otra

[42] Sin duda, veremos más adelante (libro II, cap. VIII y IX) que el totemismo no es extraño a la idea de personalidad mítica. Pero mostraremos también que esas concepciones son producto de elaboraciones secundarias: se derivan de las creencias que acaban de ser analizadas, lejos de fundamentarlas.

[43] *Loc. cit.*, p. 38.

[44] *Rep. Peabody Museum*, III, p. 276, nota (citado por DORSEY, *XIth Rep.*, p. 435).

manera, el wakan (pues se trata de él) va y viene a lo largo del mundo, y las cosas sagradas constituyen los puntos en los que se posa. Henos pues esta vez bien lejos tanto del animismo como del naturalismo. Si se ha adorado al Sol, la Luna, las estrellas, éstos no han recibido tal honor debido a su naturaleza intrínseca, a sus propiedades distintivas, sino al hecho de que se los ha concebido como participando en esta fuerza, la única que confiere su carácter sagrado a las cosas, y que se encuentra encarnada en una multitud de seres distintos, sin exceptuar los más humildes. Si las almas de los muertos han sido objeto de ritos, no es porque se suponga que son de una especie de sustancia fluída e impalpable; no es porque se asemejen a la sombra proyectada por un cuerpo o a su reflejo en la superficie del agua. El carácter fluído, ligero, no es suficiente para conferir santidad; sino que se las ha investido de esta dignidad tan sólo en la medida en que en ellas residía algo de esta misma fuerza, fuente única de religiosidad.

Se puede comprender mejor ahora por qué nos parecía imposible definir la religión a partir de la idea de personalidades míticas, dioses o espíritus; es porque esta manera de concebir las cosas religiosas no es en absoluto inherente a su naturaleza. Lo que encontramos en el origen y la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según las sociedades, a veces incluso unificadas, cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial. No es pues sorprendente que, incluso en el seno de las religiones en las que está probada la existencia de divinidades, existan ritos que posean eficacia en sí mismos, con independencia de toda intervención divina. es por el hecho de que esta fuerza puede quedar vinculada a las palabras pronunciadas, a los gestos efectuados, de la misma manera que a sustancias corpóreas; la voz, los movimientos, pueden servirle de vehículo, y, por medio de ellos, puede producir los efectos que están a ella ligados, prescindiendo del concurso de cualquier dios o espíritu. Incluso se da el caso de que, si se concentra de manera eminente en un rito, éste se convierte, por su intermedio, en creador de divinidades[45]. Es ésta la razón de que quizá no hay personalidad divina que no conserve algo de esta impersonalidad. Incluso aquéllos que se la representan de la manera más clara en forma concreta y sensible, al mismo tiempo la piensan como un poder abstracto que sólo se puede definir en base a la naturaleza de su eficacia, como una fuerza que se despliega en el espacio y que reside, al menos en parte, en cada uno de sus efectos. Es el poder de producir la lluvia o el viento, la miés o la luz del día; Zeus está en cada una de las gotas que caen lo mismo que Ceres en cada una de las gavillas de la miés[46]. Incluso con harta frecuencia, esta

[45] Ver anteriormente p. 32.

[46] Expresiones como Zeus hyei, como Ceres succiditur, muestran que esta concepción se conservaba tanto en Grecia como en Roma. Por otra parte, USENER, en sus *Götternamen,* ha demostrado suficientemente que tanto los dioses de Grecia como los de Roma eran primitivamente fuerzas impersonales que tan sólo se concebían en función de sus atribuciones.

eficacia está tan imperfectamente determinada que el creyente no es capaz de hacerse más que una noción muy borrosa. Por demás, este carácter borroso e indeciso es el que ha hecho posible esos sincretismos y desdoblamientos a raíz de los cuales los dioses se han fragmentado, desmembrado, fundido de todas las maneras. No existe quizá religión en la que el mana original, único o plural, se haya resuelto por completo en un número bien definido de seres discretos e incomunicables entre sí; cada uno de ellos continúa guardando una aureola de impersonalismo que le permite adaptarse a nuevas combinaciones, y esto no por culpa de simples supervivencias, sino porque está inscrito en la naturaleza de las fuerzas religiosas el no poder individualizarse completamente.

Esta concepción, que nos ha sido sugerida por el solo estudio del totemismo, tiene además en su favor el hecho de que varios estudiosos se han visto recientemente abocados a las mismas conclusiones en el curso de investigaciones muy diferentes e independientemente los unos de los otros.

Hay una tendencia a que se produzca en este punto una coincidencia espontánea que merece ser destacada, pues en sí misma es una presunción de objetividad.

Ya en 1899 nosotros mostramos la necesidad de prescindir, en la definición del hecho religioso, de cualquier noción de personalidad mítica[47]. En 1900, Marret señalaba la existencia de una fase religiosa que llamaba *preanimista,* en la que los ritos se habrían dirigido a fuerzas impersonales, tales como el mana melanesio o el wakan de los Omaha y los Dakota[48]. Con todo, Marret no llegaba a sostener que siempre y en todos los casos la noción de espíritu es lógica y cronológicamente posterior a la de mana, de la que se deriva; parecía incluso dispuesto a admitir que la primera se ha constituído de una manera independiente y que, por consiguiente, el pensamiento religioso se deriva de una doble fuente[49]. Por otro lado, concebía el mana como una propiedad inherente a las cosas, como un elemento de su fisonomía; pues, en su opinión, se trataría simplemente del carácter que atribuímos a todo aquello que supera lo ordinario, a todo aquello que nos inspira un sentimiento de temor o de admiración[50]. Era casi volver a la teoría naturalista[51].

Poco tiempo después, Hubert y Mauss, en la empresa de construir una teoría general de la magia, establecían que la magia en su conjunto se fundamentaba en la noción de mana[52]. Dado el estrecho parentesco de los ritos mágicos y religiosos, se podía prever que la misma teoría debería ser aplicable a la religión. Es lo que sostuvo Preuss en una serie de artículos

[47] «Définition du phénomène religieux», en *Année Sociologique,* II, p. 14-16.

[48] «Preanimistic Religion», en *Folk-lore,* 1900, p. 162-182.

[49] Ibid., p. 179. En un trabajo más reciente, «The Conception of Mana» (en *Transactions of the third International Congress for the History of Religions,* II, p. 54 y ss.), MARRET tiende a subordinar la concepción animista a la noción de mana. Con todo, sus tesis sobre este punto siguen siendo vacilantes y con muchas reservas.

[50] Ibid., p. 168.

[51] Este retroceso del preanimismo al naturalismo es todavía más acusado en una comunicación de CLODD al III Congreso de Historia de las religiones («Preanimistic Stages in Religion», en *Transactions of the third Intern. Congress,* etc., I, p. 33).

[52] *Année Sociologique,* t. VII, p. 108 y ss.

que aparecieron el mismo año en el Globus[53]. Apoyándose en datos recogidos preferentemente de las civilizaciones americanas, Preuss se asignó la tarea de demostrar que las ideas de alma y espíritu no se han constituido más que tras las ideas de poder y de fuerza impersonal, que las primeras son tan sólo una transformación de las segundas y que conservan, hasta una época relativamente tardía, la impronta de su inicial impersonalidad. Hizo ver, en efecto, que incluso en las religiones más avanzadas aquéllas son concebidas en la forma de vagos efluvios que se desprenden automáticamente de las cosas en que residen, que incluso tienden a escaparse de ellas por todas las vías que les están abiertas: la boca, la nariz, todos los orificios del cuerpo, el aliento, la mirada, la palabra, etc. A la vez, Preuss mostraba todo lo que tienen de proteiforme, la extrema plasticidad que les permite prestarse sucesivamente y casi simultáneamente a las más variadas tareas[54]. Es cierto que si nos atenemos literalmente a la terminología empleada por este autor se podría creer que esas fuerzas son para él de naturaleza mágica y no religiosa: las llama encantamiento (*Zauber, Zauberkräfte*). Pero está claro que al expresarse así no tiene la pretensión de situarlas por fuera de la religión; pues es en los ritos esencialmente religiosos donde las muestra en acción, por ejemplo, en las grandes ceremonias mejicanas[55]. Si se sirve de tales expresiones, es, sin duda, a falta de otras que destaquen mejor la impersonalidad de estas fuerzas y el tipo de mecanismo según el cual operan.

Así, por todos lados, tiende a despertarse la misma idea[56]. Se tiene cada vez más la impresión de que las construcciones mitológicas, incluso las más elementales, son productos secundarios[57] y recubren un fondo de creencias, a la vez más simples y oscuras, más vagas y esenciales, que constituyen los sólidos pilares sobre los que se han construido los sistemas religiosos. Este fondo primitivo es el que nos ha permitido realizar el análisis del totemismo. Los distintos estudiosos, cuyas investigaciones acabamos de evocar, tan sólo habían llegado a esta concepción a través de datos tomados de las religiones más diversas, algunas de las cuales corresponden a una civilización ya muy avanzada: tales son, por ejemplo, las religiones de Méjico que tanto ha tenido en cuenta Preuss. Se podía preguntar pues si la teoría era igualmente aplicable a las religiones más

[53] «Der Ursprung der Religion und Kunst», en *Globus,* 1904, t. LXXXVI, p. 321, 355, 376, 389; 1905, t. LXXXVII, p. 333, 347, 380, 394, 413.

[54] *Globus,* LXXXVII, p. 381.

[55] Los sustrae claramente de cualquier influencia de naturaleza profana (*Globus,* LXXXVI, p. 379, a).

[56] Aparece incluso en las teorías recientes de FRAZER. Pues si este estudio niega al totemismo todo carácter religioso concibiéndolo como una especie de magia, es justamente por razón de que todas las fuerzas que el culto totémico pone en acción son tan impersonales como las que manipula el mago. FRAZER reconoce, pues, el hecho fundamental que nosotros acabamos de mostrar. Sólo que él llega a una conclusión diferente de la nuestra porque, según el, sólo existe una religión allí donde aparecen personalidades míticas.

[57] No obstante, no entendemos por esta expresión lo mismo que entienden PREUSS y MARRET. Según éstos, habría habido un momento determinado en la evolución religiosa en el que los hombres no habrían conocido ni almas ni espíritus, una fase *preanimista.* La hipótesis es de lo más rechazable; más tarde nos manifestaremos en relación a este punto (lib. II, cap. VIII y IX).

simples. Pero puesto que no se puede descender más allá del totemismo, no estamos expuestos a ese riesgo de error y, al mismo tiempo, hemos sido capaces de encontrar la noción inicial de la que se han derivado las ideas de wakan y de mana: se trata de la noción de principio totémico[58].

IV

Pero esta noción no es tan sólo de una importancia primordial a causa del papel que ha jugado en el desarrollo de las ideas religiosas; tiene también un aspecto laico que interesa a la historia del pensamiento científico. Es la primera forma de la noción de fuerza.

En efecto, el wakan juega en el mundo, tal como lo conciben los Siux, el mismo papel que las fuerzas por medio de las que la ciencia explica los distintos fenómenos de la naturaleza. No es que se lo conciba bajo la forma de una energía exclusivamente física; veremos, por el contrario, en el siguiente capítulo que los elementos que sirven para elaborar la idea están tomados de los reinos más diferentes. Pero esta naturaleza compuesta permite precisamente que se utilice como un principio de explicación universal. De él proviene toda vida[59]; «toda vida es wakan»; y por la palabra vida hay que entender todo lo que actúa y reacciona, todo lo que se mueve o es movido, tanto en el reino mineral como en el biológico. El wakan es la causa de todos los movimientos que se producen en el universo. Hemos visto que, de idéntica manera, el orenda de los Iroqueses es «la causa eficiente de todos los fenómenos y de todas las actividades que se manifiestan en rededor del hombre». Es un poder «inherente a todos los cuerpos, a todas las cosas»[60]. El orenda es el que hace que el viento sople, que el Sol ilumine y caliente la tierra, que las plantas crezcan, que los animales se reproduzcan, que el hombre sea fuerte, hábil e inteligente. Cuando el Iroqués dice que toda la vida de la naturaleza es el producto de los conflictos que se desencadenan entre los orenda de desigual intensidad de los diferentes seres, no hace sino expresar en su lenguaje la idea moderna de que el mundo es un sistema de fuerzas que se limitan, se contienen y se equilibran.

El Melanesio atribuye al mana el mismo tipo de eficacia. Gracias al mana un hombre tiene éxito en la caza o en la guerra, consigue que sus huertas den un buen rendimiento, que sus rebaños prosperen. Si la flecha da en el blanco, es porque está cargada de mana; la misma razón hace que una red arrastre con éxito la pesca, que una canoa navegue bien, etc.[61]. Es cierto que, si se tomaran al pie de la letra ciertas expresiones de Codrington,

[58] Ver sobre el mismo tema un artículo de ALESSANDRO BRUNO, «Sui fenomeni magico-religiosi delle communitá primitive», en *Revista Italiana di Sociologia,* XII.º año, fasc. IV-V, p. 568 y ss., y una comunicación, no publicada, realizada por W. BOGORAS al XIV Congreso de Americanistas, celebrado en Stuttgart en 1904. Esta comunicación es analizada por PREUSS en el *Globus,* LXXXVI, p. 201.

[59] «Todas las cosas, dice Miss FLETCHER, están informadas por un principio vital común» (*Smithsonian Rep. for 1897,* p. 579).

[60] HOWITT, en *American Anthropologist,* 1902, p. 36.

[61] *The Melanesians,* p. 118-120.

el mana sería la causa a la que se reconduce especialmente «todo aquello que está por encima del poder del hombre, todo aquello que está fuera del curso ordinario de la naturaleza»[62]. Pero a partir de los mismos ejemplos que cita resulta que el mana tiene una esfera más amplia. En realidad, sirve para explicar fenómenos usuales y corrientes; no hay nada de sobrehumano ni sobrenatural en que un barco navegue, en que un cazador cobre sus piezas, etc. Sólo entre los acontecimientos de la vida cotidiana aparecen algunos hasta tal punto insignificantes y tan familiares que pasan desapercibidos: no se destacan y, en consecuencia, no se siente la necesidad de explicarlos. El concepto de mana sólo se aplica a aquéllos que tienen suficiente relevancia como para llamar la atención, despertar un mínimo de interés y de curiosidad; pero, con todo, no son extraordinarios. Y lo que es cierto en relación al mana, el orenda o el wakan, puede sostenerse igualmente respecto del principio totémico. Gracias a éste la vida de los miembros del clan se mantiene, como la de los animales o plantas de la especie totémica, como la de todas las cosas atribuidas al tótem y que participan en su naturaleza.

La noción de fuerza es pues de origen religioso. Primero la filosofía y después las ciencias la han tomado de la religión. Ya Comte lo había presentido y por eso hacía a la metafísica heredera de la «teología». Sólo que llegaba a la conclusión de que la idea de fuerza estaba destinada a desaparecer de la conciencia, pues. en razón de sus orígenes místicos. Comte le negaba cualquier objetivo. Nosotros mostraremos, por el contrario, que las fuerzas religiosas son reales, por muy imperfectos que puedan ser los símbolos por medio de los cuales se las ha pensado. De lo que se seguirá que lo mismo ocurre con el concepto de fuerza en general.

[62] Ibid, p. 119.

CAPITULO VII

ORIGEN DE ESTAS CREENCIAS (Fin)

III.– GENESIS DE LA NOCION DE PRINCIPIO O MANA TOTEMICOS

La tesis establecida en el capítulo precedente determina los términos en los que debe plantearse el problema de los orígenes del totemismo. Puesto que el totemismo está por completo dominado por la noción de un principio casi divino, inmanente a ciertas categorías de hombres y cosas y pensado bajo una forma animal o vegetal, explicar esta religión es esencialmente explicar esta creencia; se trata de investigar el modo en que los hombres se han podido encontrar determinados a construir esta idea y con qué materiales la han construido.

I

Es manifiesto que no ha sido en base a las sensaciones que podían despertar en las conciencias las cosas que servían de tótems; hemos mostrado que con frecuencia éstas son insignificantes. El lagarto, la oruga, la rata, la hormiga, la rana, la pava, la breca, el ciruelo, la cacatúa, etc., por no citar más que nombres que aparecen frecuentemente en las listas de los tótems australianos, carecen de las características idóneas para provocar en el hombre esas impresiones grandes y fuertes que puedan, en algún sentido, parecerse a las emociones religiosas e imprimir a los objetos que las suscitan un carácter religioso. Sin duda, no es lo mismo en el caso de los astros o de los grandes fenómenos atmosféricos, dotados, por el contrario de todo lo necesario para impresionar vivamente las imaginaciones; pero justamente se da el caso de que estos últimos no se utilizan más que muy excepcionalmente como tótems; es incluso probable que sólo tardíamente hayan cumplido ese cometido[1]. No es pues la naturaleza intrínseca del objeto cuyo nombre llevaba el clan lo que habría determinado su

[1] Ver anteriormente pp. 95-96.

conversión en objeto de culto. Además, si fueran los sentimientos que aquél suscita la causa realmente determinante de los ritos y de las creencias totémicos, sería igualmente el tal objeto el ser sagrado por excelencia; serían los animales y plantas empleados como tótems los que tendrían un papel eminente en la vida religiosa. Ahora bien, sabemos que el centro del culto se encuentra en otra parte. Son las representaciones figurativas de una planta o un animal determinados, son los emblemas y símbolos totémicos de todo tipo los que poseen el máximo de santidad; es pues en ellos donde se encuentra la fuente de la religiosidad de la que los objetos reales que estos emblemas representan no reciben más allá de un reflejo.

Así pues, el tótem es antes que nada un símbolo, una expresión material de alguna otra cosa[2]. ¿Pero de qué?

Del mismo análisis al que hemos procedido resulta que expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad, marca que lleva sobre sí todo aquello que forma parte del clan en base a cualquier título, hombres, animales y cosas. Así pues, si es a la vez el símbolo del dios y de la sociedad, ¿no será porque el dios y la sociedad no hacen más que uno? ¿Cómo habría podido convertirse el emblema del grupo en la representación figurativa de esa divinidad, si el grupo y la divinidad fueran dos realidades distintas? El dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem.

¿Pero cómo ha sido posible esta apoteosis y cuál es la razón de que haya tenido lugar de esa manera?

II

De manera general, no es dudoso que una sociedad tiene todo lo preciso para despertar en el espíritu, tan sólo en base a la acción que ejerce sobre éste, la sensación de lo divino; pues constituye para sus miembros lo que un dios para sus fieles. En efecto, un dios es, en principio, un ser que el hombre concibe, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y alguien de quien cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Yahveh, o de fuerzas abstractas como las que están en juego en el totemismo, el fiel, en un caso como en otro, se considera sujeto a ciertas maneras de actuar que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en comunicación. Pues bien, también la sociedad alimenta en nosotros la sensación de una perpetua dependencia.

[2] PIKLER, en el opúsculo citado más arriba, había expresado ya, de manera un poco dialéctica, la idea de que es en esto en lo que consiste esencialmente el tótem.

Por el hecho de tener una naturaleza que le es propia, diferente de nuestra naturaleza individual, persigue fines que igualmente le son especiales: pero como tan sólo puede alcanzarlos por nuestra mediación, reclama imperiosamente nuestra colaboración. Exige que, olvidando nuestros intereses, nos hagamos sus servidores y nos obliga a toda suerte de molestias, privaciones y sacrificios sin los cuales sería imposible la vida social. Así, a cada instante, nos vemos obligados a someternos a reglas de conducta y pensamiento que nosotros no hemos elaborado ni querido, y que a veces son incluso contrarias a nuestras inclinaciones y a nuestros instintos más fundamentales.

Con todo, si la sociedad no obtuviera de nosotros estos sacrificios y concesiones más que por medio de una constricción material, tan sólo podría despertar en nosotros la idea de una fuerza física a la que nos es preciso ceder por necesidad y no la de una potencia moral del tipo que las religiones adoran. Pero en realidad, el dominio que ejerce sobre las conciencias se basa mucho menos en la supremacía física, que la privilegia, que en la autoridad moral de que está investida. Si nos sometemos a sus órdenes no es simplemente porque ella esté dotada de armas suficientes como para triunfar sobre nuestras resistencias; es, antes que nada, porque constituye el objeto de un verdadero respeto.

Se dice de un sujeto individual o colectivo que inspira respeto cuando la imagen que lo expresa en la conciencia está dotada de una tal fuerza que, de modo automático, suscita o provoca acciones, *con total independencia a cualquier consideración relativa a los efectos útiles o nocivos de las unas y las otras.* Cuando obedecemos a una persona, en razón de la autoridad moral que le reconocemos, seguimos sus indicaciones, no porque nos parezcan sabias, sino porque es inmanente a la idea que tenemos de esta persona una energía psíquica de un cierto tipo, que hace que nuestra voluntad se pliegue y se incline en el sentido indicado. El respeto es la emoción que experimentamos cuando sentimos que esa presión interior y completamente espiritual se produce en nuestro interior. Lo que entonces nos determina no son las ventajas o inconvenientes de la actitud que se nos prescribe o recomienda; es la manera en que nos representamos a aquél que nos la prescribe o recomienda. Es ésta la razón de que el mandato adopte generalmente formas breves, tajantes, que no dejan espacio para la duda; es porque, en la medida en que conserva su identidad y actúa con sus solas fuerzas, este mandato excluye cualquier idea de deliberación y cálculo; obtiene su eficacia de la intensidad del estado mental en que es dado. Es esta intensidad lo que constituye lo que se llama el ascendiente moral.

Pues bien, las maneras de actuar a las que la sociedad está lo suficientemente vinculada como para imponerlas a sus miembros se encuentran, por esta misma razón, marcadas con la impronta del signo distintivo que origina el respeto. Por el hecho de ser elaboradas en común, la viveza con la que cada espíritu las siente repercute en los otros espíritus y recíprocamente. Las representaciones que las expresan en cada uno de nosotros están dotadas de una intensidad a la que no podrían llegar los estados de conciencia puramente privados: pues aquéllas se componen de las innumerables representaciones individuales que han servido para

formarlas. Es la sociedad quien habla por boca de quienes las afirman ante nosotros; es a aquélla a quien escuchamos cuando las oímos y la voz de todos tiene un acento inaccesible para la voz de uno[3]. La misma violencia con la que la sociedad reacciona, por vía de reprobación o bien de represión material, contra los intentos de disidencia, manifestando con estrépito el ardor de la convicción común, contribuye a reforzar su imperatividad[4]. En una palabra, cuando algo se convierte en objeto de un estado de opinión, la representación que de ello tiene cada individuo adquiere, por sus orígenes, por las condiciones en las que se ha originado, un poderío tal que llegan a sentirlo incluso aquellos que no se someten a sus dictados. Esta representación tiende a aniquilar toda representación que la contradiga, a mantenerla a distancia; exige, por el contrario, los actos que la realizan, y esto, no por medio de una coerción material o ante la perspectiva de una coerción de ese tipo, sino en base a la simple irradiación de la energía mental que en ella reside. Está dotada de una eficacia que proviene exclusivamente de sus propiedades psíquicas, y precisamente la autoridad moral se reconoce gracias a ese signo. La opinión, algo social en primera línea, es pues una fuente de autoridad e incluso nos podríamos preguntar si toda autoridad no será hija de la opinión[5]. Se objetará que la ciencia es con frecuencia contraria a la opinión, a la que combate y cuyos errores rectifica. Pero la ciencia no puede tener éxito en esta tarea más que si está dotada de una autoridad suficiente, y tan sólo puede obtener esta autoridad de la misma opinión. Con que un pueblo carezca de fé en la ciencia, todas las demostraciones científicas estarán faltas de influencia sobre él. Incluso hoy día bastaría con que la ciencia tuviera que enfrentarse con una corriente muy fuerte de la opinión pública para que arriesgara la pérdida del crédito que se deposita en ella[6].

Puesto que se ejerce por vías mentales, no podía dejar de suscitar en el hombre la idea de que fuera de él existen una o varias potencias, morales al mismo tiempo que eficaces, de las que depende. Debía representarse estas

[3] Ver nuestra, *División del trabajo social,* p. 74 y ss.

[4] Ibid., p. 75.

[5] Tal es por lo menos el caso de toda autoridad moral reconocida como tal por parte de una colectividad.

[6] Esperamos que este análisis, y los que seguirán, pondrán fin a una interpretación inexacta de nuestro pensamiento, que ha provocado más de un malentendido. Por el hecho de haber constituido a la compulsión en el *signo exterior* por medio del cual se puede reconocer y distinguir lo más fácilmente los hechos sociales de los hechos de psicología individual, se ha creído que, para nosotros, la compulsión física era lo esencial de la vida social. En realidad, nunca hemos visto en ésta más que la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; es la autoridad moral. El problema sociológico –si se pudiera decir que existe *un* problema sociológico— consiste en buscar, a través de las diferentes formas de compulsión exterior, los diferentes tipos de autoridad moral que les corresponden, y en descubrir las causas que han provocado a estos últimos. En particular, el tema que tratamos en la presente obra tiene por principal objeto encontrar bajo qué forma esta especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso ha nacido y cuáles son los elementos que la forman. Por otro lado, se verá más tarde que, si bien hacemos de la presión social una de las características distintivas de los fenómenos sociológicos, no pretendemos sostener que sea la única. Mostraremos un aspecto de la vida colectiva, casi opuesto al precedente, mas por ello no menos real (ver p. 201)

potencias, en parte, como exteriores a él, ya que le hablan con un tono imperativo e incluso le ordenan a veces violentar sus tendencias más naturales. Queda fuera de duda que si fuera capaz de ver inmediatamente que estas influencias a que está sujeto emanan de la sociedad no habría nacido el sistema de interpretaciones mitológicas. Pero la acción social sigue vías demasiado tortuosas y oscuras, emplea mecanismos psíquicos demasiado complejos, como para que sea capaz el observador vulgar de percibir cuál es su origen. Hasta que el análisis científico no aparece para esclarecerle, tiene la sensación cierta de ser arrastrado, pero no sabe qué lo arrastra. Se vió pues en la necesidad de construir por completo la noción de esas potencias con las que se sentía relacionado, y ya, con esto, se puede entrever como fue arrastrado a representarselas bajo formas que les son extrañas y a transfigurarlas por medio del pensamiento.

Pero un dios no es tan sólo una autoridad de la que dependemos; es también una fuerza en la que nuestra fuerza se apoya. El hombre que ha obedecido a su dios y que, por esta razón, cree tenerlo consigo, se enfrenta al mundo con confianza y con la sensación de una energía incrementada.– Por su lado, la acción social no se limita a reclamarnos sacrificios, privaciones y esfuerzos. Pues la fuerza colectiva no nos es por completo extraña; no nos arrastra completamente desde el exterior; sino que, puesto que la sociedad no puede existir más que en las conciencias individuales y por ellas[7], es preciso que penetre y se organice en nosotros; se hace así parte integrante de nuestro ser y, por esto mismo, lo eleva y engrandece.

Hay circunstancias en que esta acción reconfortante y vivificante de la sociedad se pone particularmente de manifiesto. En el seno de una asamblea enardecida por una pasión común, nos hacemos capaces de sentimientos y actos de los que no lo somos cuando quedamos reducidos a nuestras solas fuerzas; y cuando se disuelve la asamblea, cuando, reencontrándonos con nosotros mismos, nos resituamos en nuestro nivel ordinario, estamos entonces en condiciones para medir la altura a que nos habíamos elevado sobre nosotros mismos. La historia abunda en ejemplos de este tipo. Basta con pensar en la noche del 4 de agosto, cuando la asamblea fue de golpe arrastrada a un acto de sacrificio y abnegación al que el día anterior cada uno de sus miembros se negaba y del que al día siguiente todos se sorprendieron[8]. Es ésta la razón de que todos los partidos políticos, económicos, confesionales, se esfuercen en convocar periódicamente reuniones en las que sus adeptos puedan revitalizar su fé común. Para reafirmar sentimientos que, abandonados a sí mismos, se marchitarían, basta con aproximar y poner en contacto más estrecho y activo a aquellos que los sienten. Es esto también lo que explica la

[7] Lo que, entiéndase bien, no quiere decir que la conciencia colectiva no tenga características específicas (ver sobre este punto «Représentations individuelles et représentations collectives», en *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1898, p. 273 y ss.).

[8] Es esto que prueban la extensión y el carácter apasionado de los debates en que se dio una forma jurídica a las resoluciones de principio tomadas en un momento de entusiasmo colectivo. En el seno del estamento eclesiástico, al igual que en el seno de la nobleza, más de uno llamó a esta noche célebre la noche de los engañados, o, como RIVAROL, el Saint-Barthélémy de la propiedad (ver STOLL, *Sugestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie,* 2. Aufl. p. 618).

particularidad marcada de la actitud del hombre que habla a una masa, cuando, por lo menos, ha conseguido comulgar con ella. Su lenguaje tiene una especie de gradilocuencia que sería ridícula en circunstancias ordinarias; sus gestos tienen algo de dominador; su mismo pensamiento se impacienta ante la mesura y se abandona con facilidad a toda clase de excesos. Es porque siente en sí toda una plétora de fuerzas que le desbordan y tienden a expandirse fuera de él; incluso tiene a veces la impresión de que está dominado por una potencia moral que le supera, cuyo intérprete es. En este rasgo se reconoce lo que frecuentemente se ha llamado el demonio de la inspiración oratoria. Pues bien, ese excepcional acrecentamiento de fuerzas es bien real: le viene del mismo grupo al que se dirige. Los sentimientos que provoca con su palabra revierten sobre él mismo, pero esta vez acrecentados, ampliados, y refuerzan adicionalmente su propio sentimiento. Las energías pasionales que levanta repercuten sobre él mismo y elevan su tono vital. Ya no es un individuo quien habla, sino un grupo encarnado y personificado.

Aparte de estos estados pasajeros o intermitentes, existen otros más duraderos en los que esta influencia roborativa de la sociedad se deja sentir con mayor continuidad y, frecuentemente incluso, de manera más llamativa. Hay períodos históricos en los que, bajo la influencia de algún gran descalabro colectivo, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas. Pues bien, esta sobre-actividad produce una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son tan sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroismo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas[9] y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución Francesa[10]. Bajo la influencia de la exaltación general, se ve al burgués mediocre o al más inofensivo transformarse ya en héroe ya en verdugo[11]. Y todos estos procesos mentales son tan claramente del mismo tipo que los que se sitúan en las raíces de la religión que los mismos hombres han concebido en una forma expresamente religiosa la presión a la que así cedían. Los cruzados creían sentir a Dios en medio de ellos y ordenándoles que partieran a la conquista de Tierra Santa; Juana de Arco creía obedecer a los dictados de voces celestiales[12].

Pero no es tan sólo en estas circunstancias excepcionales cuando esta acción estimulante de la sociedad se hace sentir; no existe, por decirlo así, un instante en nuestra vida en que este flujo de energía deje de venirnos del

[9] Ver STOLL, *op. cit.*, p. 353 y ss.

[10] Ibid., p. 619, 635.

[11] Ibid., p. 622 y ss.

[12] Pueden desarrollarse igualmente e intensificarse los sentimientos de miedo, de tristeza, bajo las mismas influencias. Corresponden éstos, como veremos, a un determinado aspecto de la vida religiosa (ver L. II, cap. V).

exterior. El hombre que cumple con su deber encuentra, en las manifestaciones de todo tipo por medio de las que se expresa la simpatía, la estima, el afecto que sus semejantes sienten por él, una impresión de aliento, de la que no se da cuenta en la mayoría de los casos, pero que le sostiene. El sentimiento que la sociedad manifiesta por él eleva el concepto que él tiene de sí mismo. Por el hecho de armonizar moralmente con sus contemporáneos, tiene más confianza, más valor, más audacia en sus acciones, del mismo modo que el fiel cree sentir la mirada de su dios vuelta benevolentemente hacia él. Se produce de este modo como una sustentación perpétua de nuestro ser moral. Como ésta varía en razón de una multitud de circunstancias exteriores, según sean más o menos activas nuestras relaciones con los grupos sociales que nos rodean, según sean estos grupos, nosotros no podemos dejar de sentir que ese *tonus* moral depende de una causa externa; pero no percibimos dónde se encuentra esa causa ni en qué consiste. De este modo la concebimos corrientemente como si adoptara la forma de una potencia moral que, aun siéndonos inmanente, representase en nosotros algo distinto de nosotros mismos: es la conciencia moral sobre la cual, por demás, la mayoría de los hombres tan sólo han tenido una idea un poco perfilada con ayuda de los símbolos religiosos.

A parte de estas fuerzas en estado libre que sin cesar vienen a renovar las nuestras, existen aquéllas fijadas en las técnicas y tradiciones de todo tipo que utilizamos. Hablamos una lengua que no hemos elaborado; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; se transmite a cada generación un tesoro de conocimientos que ella no ha acumulado, etc. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad, y si generalmente no vemos cuál es la fuente de donde nos manan, sabemos, por lo menos, que no son obra nuestra. Ahora bien, son ellos los que dan al hombre su fisonomía personal entre todos los seres; pues el hombre es hombre sólo porque está civilizado. No podía pues escapar a la sensación de que existen fuera de él causas activas de donde provienen los atributos característicos de su naturaleza y algo así como potencias benevolentes que le asisten, protegen y aseguran un destino privilegiado. Y era preciso que asignara a esas potencias una dignidad que fuera proporcional al crecido valor de los bienes que les atribuía[13].

De este modo, el medio en que vivimos nos aparece como poblado de fuerzas a la vez imperativas y caritativas, augustas y bienhechoras, con las que nos relacionamos. Puesto que ejercen sobre nosotros una presión de la que somos conscientes, estamos abocados a localizarlas fuera de nosotros, como hacemos con las causas objetivas de nuestras sensaciones. pero, por otro lado, los sentimientos que nos inspiran difieren en naturaleza de los

[13] Es este el otro aspecto de la sociedad por el que ésta, a la vez que imperativa, se nos presenta como buena y bienhechora. Nos domina y nos asiste. Si hemos definido el hecho social partiendo más bien del primero de estos caracteres que del segundo, es porque es más fácil de observar, porque se traduce en signos externos y visibles, pero en ningún momento hemos pretendido negar la realidad del segundo (ver *Las reglas del método sociológico*, prefacio de la segunda edición, p. 21, n.º 1). Akal editor, Madrid, 1978;

que tenemos por las simples cosas sensibles. Mientras que éstas queden reducidas a sus caracteres empíricos, tal como se manifiestan en la experiencia vulgar, mientras que la imaginación religiosa no aparezca para metamorfosearlas, no sentimos por ellas nada que se parezca al respeto y ellas carecen de lo que es preciso para elevarnos por encima de nosotros mismos. Las representaciones que las expresan nos parecen pues muy diferentes de las que levantan en nosotros las influencias colectivas. Las unas y las otras forman en nuestra conciencia dos círculos de estados mentales, distintos y separados, como las dos formas de vida a las que corresponden. Por consiguiente, tenemos la impresión de estar ante dos tipos de realidades, ya en sí mismas distintas, y que una línea de demarcación netamente trazada las separa entre sí: por un lado, está el mundo de las cosas profanas, y, por el otro, el de las cosas sagradas.

Por demás, tanto en la actualidad como a lo largo de la historia, vemos que sin cesar la sociedad crea de la nada objetos sagrados. Si llega a prendarse de un hombre determinado creyendo descubrir en él las principales aspiraciones que la agitan, así como los instrumentos para satisfacerlas, ese hombre será puesto por encima de todos y como divinizado. La opinión pública le investirá con una majestad por completo análoga a la que protege a los dioses. Es esto lo que ha ocurrido con tantos soberanos en los que las gentes de su época tenían fé: si bien no se los divinizaba, por lo menos se veía en ellos a representantes directos de la divinidad. Y lo que muestra cumplidamente que es la sociedad por sí sola la autora de esta especie de apoteosis, es el hecho de que con frecuencia se ha consagrado de este modo a hombres que, en base a sus propios méritos, carecían de derechos a ello. Por otro lado, la simple deferencia que inspiran los hombres que cumplen elevadas funciones sociales no tiene una naturaleza diferente de la del respeto religioso. Se traduce en los mismos movimientos; se respeta una cierta distancia frente a un gran personaje; su aproximación se realiza con precauciones; para conversar con él se utiliza lenguaje y gestos diferentes que para hacerlo con el resto de los mortales. El sentimiento que se manifiesta en tales circunstancias está tan emparentado con el sentimiento religioso que muchos pueblos los han confundido. Para explicar las consideraciones de que disfrutan príncipes, nobles, jefes políticos, se les atribuye un carácter sagrado. En Melanesia y en Polinesia, por ejemplo, se dice de un hombre influyente que tiene *mana* y se imputa su influencia a ese *mana*[14]. Queda claro, sin embargo, que su situación es efecto exclusivamente de la importancia que la opinión les atribuye. El hecho es pues que el poder moral que confiere la opinión y aquél que reviste a los seres sagrados tienen, en el fondo, un orígen idéntico y constan de los mismos elementos. Es esto lo que explica que una misma palabra se utilice para designar a ambos.

Del mismo modo que la sociedad consagra hombres, también consagra cosas, de manera particular ideas. Si se da el caso de que una creencia es

[14] CODRINGTON, *The Melanesians,* p. 50, 103, 120. Por demás, se considera generalmente que la palabra mana tiene primitivamente en las lenguas polinesias el significado de autoridad (ver TREGEAR, *Maori comparative dictionnary,* s. v.).

unánimemente compartida por un pueblo, entonces, y por las razones que hemos expuesto anteriormente, se prohibirá ponerle las manos encima, es decir, negarla o ponerla en duda. Ahora bien, la prohibición de toda crítica es una prohibición como las otras y prueba que nos encontramos ante algo sagrado. Incluso hoy en día, por muy grande que sea la libertad que nos acordamos los unos a los otros, un hombre que negara totalmente el progreso, que se mofara del ideal humano al que nuestras sociedades están ligadas, aparecería como un sacrílego. Existe por lo menos un principio que los pueblos más prendados de la libertad de crítica tienden a poner por encima de discusión y a considerar como algo intangible, es decir, como algo sagrado: se trata del mismo principio de libertad de crítica.

Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad, la Razón[15]. Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas[16], sus símbolos[17], sus altares[18], y sus festividades[19]. El culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas. Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo[20]. Desapareciendo la causa, el efecto no podía mantenerse. Pero la experiencia, aun siendo corta, conserva todo su interés sociológico. Queda el hecho de que, en un caso determinado, se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto.

Todos estos datos nos ponen ya en situación de entrever de qué manera el clan puede suscitar en los hombres la idea de que existe por fuera de ellos fuerzas que los dominan y, al mismo tiempo, los sostienen, es decir, en suma, fuerzas religiosas: es porque no existe ninguna otra sociedad en relación a la cual el primitivo sea más estrecha y directamente solidario. Los lazos que le unen a la tribu son más laxos y se sienten de manera más débil. Aun cuando la tribu no constituya para él algo extraño, es con las gentes del clan con las que tiene más cosas en común; es la acción de este grupo la que siente de manera más inmediata; es pues también ésta la que, con preferencia sobre cualquier otra, debía expresarse en símbolos religiosos.

Pero esta primera explicación es demasiado general ya que es aplicable indiferentemente a todo tipo de sociedad y, por consiguiente, de religión. Intentemos pues precisar la forma particular que esta acción colectiva adopta en el clan, y de qué modo suscita en éste la sensación de lo sagrado.

[15] Ver ALBERT MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792).*
[16] Ibid., p. 24.
[17] Ibid., p, 29, 32.
[18] Ibid., p. 30.
[19] Ibid., p. 46.
[20] Ver MATHIEZ, *La Theophilanthrophie et le culte décadaire,* p. 36.

Por otro lado, en ningún caso es esta acción colectiva más fácilmente observable ni sus resultados más aparentes.

III

La vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes [21]. En determinados momentos la población se dispersa en pequeños grupos dedicados, los unos independientemente de los otros, a sus ocupaciones; cada familia vive entonces aparte, dedicada a la caza, a la pesca, en una palabra, buscando obtener los alimentos indispensables por todos los medios de que dispone. En otros momentos, por el contrario, la población se concentra y condensa en puntos determinados por un espacio de tiempo que fluctúa entre varios días y varios meses. Esta concentración ocurre cuando se convoca a un clan o una porción de la tribu [22] a su asentamiento y, en tal ocasión, se celebra una ceremonia religiosa llamada, en el lenguaje usual de los etnógrafos, corrobori [23].

Estas dos fases contrastan entre sí del modo más tajante. Durante la primera, la actividad económica es preponderante, y normalmente es de una mediocre intensidad. La recolecta de granos o hierbas necesarias para la alimentación, la caza o la pesca no son ocupaciones capaces de despertar pasiones muy vivas [24]. El estado de dispersión en que entonces se encuentra la sociedad acaba por hacer la vida uniforme, sin brillo y languideciente [25]. Pero basta con que tenga lugar un corrobori para que todo cambie. A causa de que las facultades emocionales y pasionales del primitivo tan sólo están sometidas de manera imperfecta a los dictados de su razón y de su voluntad, pierde con facilidad el dominio de sí mismo. Un acontecimiento de alguna importancia le pone inmediatamente fuera de sí. Si recibe una felíz noticia siente arrebatos de entusiasmo. En el caso contrario, se le ve correr de un lado a otro como un loco, abandonarse a todo tipo de movimientos desordenados, gritar, aullar, coger polvo y tirarlo en todas las direcciones, morderse, blandir sus armas con gesto feroz, etc. [26]. Pues bien, la aglomeración por sí misma actúa como un excitante excepcionalmente poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los

[21] Ver SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 33.

[22] Lo mismo se da en las ceremonias, particularmente las que se desarrollan en ocasión de la iniciación, a las que se convocan a miembros de tribus extranjeras. Se organiza todo un sistema de mensajes y mensajeros en vista de estas convocatorias sin las que no hay grandes solemnidades (ver HOWITT, «Notes on Australian message-sticks and messengers», en *J.A.I.*, 1889; *Nat. Tr.*, p. 83, 678-691; SPENCER y GILLÉN, *Nat. Tr.*).

[23] El Corrobori se diferencia de la ceremonia propiamente religiosa en que pueden concurrir mujeres y no-iniciados. Pero si bien se deben distinguir estos dos tipos de manifestaciones religiosas, éstas no dejan de tener un estrecho parentesco. Por demás, tendremos ocasión de volver más detenidamente sobre este parentesco y explicarlo.

[24] Salvo en los casos de grandes batidas de caza.

[25] «The peaceful monotony of this part of his life», dice SPENCER y GILLÉN (*North. Tr.*, 33).

[26] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 683. Se trata, en este caso, de los actos que tienen lugar cuando una embajada enviada a un grupo extranjero vuelva al campamento con la nueva de un resultado favorable. Cf. BROUGH-SMITH, I., p. 138; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 222.

arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente. El impulso inicial va de este modo ampliándose a medida que se repercute, del mismo modo que un alud crece a medida que avanza. Y como pasiones tan vivas y tan libres de cualquier control no pueden dejar de exteriorizarse, por todas partes surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan. Sin duda, por razón de que un sentimiento colectivo no puede expresarse colectivamente más con la condición de que observe un cierto ritmo que haga posibles el acuerdo y los movimientos de conjunto, estos gestos y gritos tienden por sí mismos a someterse a un ritmo y a regularizarse; de ahí, los cantos y danzas. Pero, al tomar una forma más regular, no pierden nada de su violencia natural; el tumulto reglamentado sigue siendo tumulto. La voz humana no es ni siquiera suficiente para realizar la tarea; se la refuerza por medio de procedimientos artificiales: se golpea los bumerangs los unos contra los otros; se hace dar vueltas a los *bul-roarers*. Es probable que estos instrumentos, cuyo uso es tan general en las ceremonias religiosas de Australia, hayan sido prioritariamente utilizados para traducir de manera más adecuada la agitación que se sentía. Pero al mismo tiempo que la traducen, la refuerzan. Con frecuencia la efervescencia se hace tal que lleva a la realización de actos inauditos. Las pasiones desencadenadas son de una tal impetuosidad que no se dejan limitar por nada. Se está hasta tal punto por fuera de las condiciones cotidianas de vida y se tiene hasta tal punto conciencia de ello que se experimenta como la necesidad de ponerse por fuera y por encima de la moral cotidiana. Hombres y mujeres se emparejan contraviniendo las reglas que dominan las relaciones sexuales. Los hombres intercambian sus mujeres. Incluso a veces se realizan de forma ostensible e impunemente uniones incestuosas que, en tiempos normales, son severamente condenadas y juzgadas como algo abominable [27]. Si a esto se suma que estas ceremonias se desarrollan generalmente de noche, en medio de tinieblas que, aquí y allí, atraviesa el resplandor de las hogueras, entonces nos haremos una idea ajustada del efecto que escenas de ese tipo deben producir sobre el espíritu de todos aquellos que en ellas participan. Tales situaciones determinan una sobre-excitación tan violenta del conjunto de la vida física y mental que ésta no la puede sobrellevar durante mucho tiempo: aquél que realiza el papel principal acaba por caer agotado sobre el suelo [28].

[27] Ver SPENCER Y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 96-97; *North. Tr.*, p. 137; BROUGH-SMITH, II, p. 319. Esta promiscuidad se da particularmente en las ceremonias de iniciación (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 267, 381; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 657), en las ceremonias totémicas (SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 214, 237 y 298). En estas últimas, se violan las reglas exogámicas ordinarias. Con todo, entre los Arunta, permanecen prohibidas las uniones entre padre e hija, hijo y madre, hermanos y hermanas (en todo estos casos estamos ante parentescos de sangre) (*Nat. Tr.*, p. 96-97).

[28] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 535, 545. El hecho está muy generalizado.

He aquí, para abundar en la ilustración y precisión del cuadro forzosamente esquemático que acabamos de dar, el relato de algunas escenas tomado de Spencer y Gillen.

Una de las solemnidades religiosas más importantes de los Warramunga es la que concierne a la serpiente Wollunqua. Se trata de una serie de ceremonias que se desarrollan a lo largo de varios días. En el cuarto día tiene lugar la que a continuación describimos.

Siguiendo el ceremonial acostumbrado entre los Warramunga, toman parte en la ceremonia representantes de las dos fratrías, unos en calidad de oficiantes, otros como preparadores y ayudantes. Tan sólo los miembros de la fratría Uluuru están calificados para la celebración del rito; pero son los miembros de la fratría Kingilli los que tienen que adornar a los que actúan, preparar el escenario, los instrumentos, y jugar el papel de asamblea. En base a esto, están encargados de construir previamente, con arena mojada, una especie de montículo sobre el que se ejecuta, con plumón rojo, un dibujo que representa a la serpiente Wollunqua. La ceremonia propiamente dicha, a la que asistieron Specer y Gillen, sólo dió comienzo a la llegada de la noche. Hacia las diez o las doce de la noche, los Uluuru y los Kingilli aparecieron en escena; se sentaron sobre el montículo y se pusieron a cantar. Todos estaban en un estado de evidente sobreexcitación (*very one was evidently very excited*). Un poco más avanzada la noche, los Uluuru trajeron a sus mujeres y se las dieron a los Kingilli[29], que tuvieron con ellas relaciones sexuales. Se dió acceso entonces a los adolescentes recientemente iniciados a los que se explicó detalladamente toda la ceremonia y, hasta las tres de la madrugada, los cantos siguieron sin interrupción. Entonces se desarrolló una escena de un frenesí verdaderamente salvaje (*a scene of wildest excitement*). Mientras que las hogueras, alumbradas por doquier, hacían resaltar violentamente la blancura de los gomeros sobre el fondo de tinieblas que los rodeaban, los Uluuru se arrodillaron los unos tras los otros al lado del túmulo, y, tras esto, dieron la vuelta a su alrededor levantándose del suelo, en un movimiento conjuntado, con las dos manos apoyadas en los muslos, para arrodillarse de nuevo un poco más lejos, y así ininterrumpidamente. Al mismo tiempo, balanceaban sus cuerpos unas veces hacia la derecha, otras hacia la izquierda, emitiendo a la vez, con cada uno de esos movimientos, un grito estrepitoso, verdadero aullido, ¡Yrrsh! ¡Yrrsh! ¡Yrrsh! Mientras tanto, los Kingilli, en un estado de gran exaltación, hacían sonar sus bumerangs y su jefe estaba todavía más agitado que sus compañeros. Una vez que la procesión de los Uluuru realizó por dos veces una vuelta alrededor del túmulo, abandonaron la posición de rodillas, se sentaron y se pusieron a cantar; en algunos momentos el canto decaía para recuperarse bruscamente. Cuando el día empezó a clarear, todos se pusieron de pie en un salto; las hogueras que se habían apagado fueron encendidas de nuevo; los Uluuru, apremiados por los Kingilli, atacaron con furia el túmulo con

[29] Estas mujeres pertenecían a los Kingilli y, por consiguiente, estas uniones violaban la regla exogámica.

bumerangs, lanzas, palos, y en pocos instantes quedó destrozado. Las hogueras se consumieron y se hizo un profundo silencio[30].

Una escena todavía más violenta es aquella a la que los mismos observadores asistieron durante las ceremonias del fuego de los Warramunga.

Ya después de que hubiera caído la noche, se sucedieron todo tipo de procesiones, de danzas, de cantos a la luz de las antorchas; al mismo tiempo la efervescencia general iba creciendo. En un determinado momento, doce de los asistentes tomaron, cada uno por su propia mano, una especie de gran antorcha encendida y uno de ellos, blandiendo la suya como una bayoneta, cargó contra un grupo de indígenas. Estos paraban los golpes con palos y lanzas. Se organizó una refriega general. Los hombres daban saltos, montaban en cólera, proferían aullidos salvajes; las antorchas brillaban, crepitaban y, mientras golpeaban cabezas y cuerpos, despedían chispas en todas las direcciones. «El humo, las antorchas encendidas, la lluvia de chispas, la masa de hombres danzando, chillando, todo esto, dicen Spencer y Gillen, formaba una escena de un salvajismo del que no se puede dar una idea por medio de palabras»[31].

Se comprende sin dificultad que, una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiéndose dominado, arrastrado por una especie de fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en un nuevo ser: las galas con que viste, las especies de máscaras con las que se cubre la cara, son representaciones materiales de esta transformación, todavía en mayor medida que determinantes de ella. Y como, al mismo tiempo, todos sus compañeros se sienten transfigurados de la misma manera y exteriorizan su sentimiento en sus gritos, gestos y actitudes, todo se desarrolla como si realmente fuera transportado a un mundo especial, completamente diferente de aquél en que vive de ordinario, a un espacio poblado por completo de fuerzas excepcionalmente intensas, que le invaden y metamorfosean ¿Cómo sería posible que experiencias de este tipo, sobre todo cuando se repiten cotidianamente a lo largo de semanas, no le dejaran la convicción de que existen realmente dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí? El uno es aquél en el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin tomar contacto inmediatamente con fuerzas extraordinarias que lo enardecen hasta el frenesí. El primero es el mundo profano, el segundo el de las cosas sagradas.

Parece pues que la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia. Y lo que tiende a confirmar que tal es claramente su origen es el hecho de que, en Australia, la actividad propiamente religiosa está casi por completo

[30] *North. Tr.*, p. 237.

[31] *North. Tr.*, p. 391. Se encontrarán otros ejemplos de efervescencia colectiva en el curso de ceremonias en *Nat. Tr.*, p. 244-246, 365-366, 374, 509-510 (esta última a propósito de un rito funerario). Cf. *North. Tr.*, p. 213, 351.

concentrada en los lapsos de tiempo en que se desarrollan esas reuniones masivas. Ciertamente no existe ningún pueblo en el que las grandes solemnidades de culto carezcan de una mayor o menor periodicidad; pero en las sociedades más avanzadas no hay día, por decirlo así, en que no se dirija a los dioses alguna prestación ritual. En Australia, por el contrario, fuera de las festividades del clan y de la tribu, el tiempo queda casi completamente ocupado por actividades laicas y profanas. Existen sin duda prohibiciones que deben ser y son observadas durante esos períodos de actividad temporal; nunca está permitido matar o comer con libertad el animal totémico, por lo menos allí donde la interdicción ha conservado su rigor inicial: pero entonces casi no se celebra ningún rito positivo, ninguna ceremonia de alguna importancia. Estas sólo se realizan en el seno de grupos reunidos. La vida piadosa del Australiano pasa pues por fases sucesivas de completa atonía y, por el contrario, de hiper-excitación, y la vida social oscila siguiendo el mismo ritmo. Es esto lo que pone en evidencia el lazo que las une mientras que, en el caso de los pueblos civilizados, la relativa continuidad de ambas oculta en parte sus relaciones. Incluso podríamos preguntarnos si no era necesaria la violencia de este contraste para que se suscitara la sensación de lo sagrado en su forma inicial. Al concentrarse casi por completo en momentos determinados del tiempo, la vida colectiva podía acceder, en efecto, a su punto máximo de intensidad y eficacia y, por consiguiente, suscitar en el hombre un sentimiento más vivo de la existencia doble que lleva y de la doble naturaleza de que es partícipe.

Pero la explicación queda todavía incompleta. Hemos mostrado ya de qué manera el clan, por la manera en que actúa sobre sus miembros, despierta en éstos la idea de unas fuerzas exteriores que los dominan y exaltan; pero nos queda por investigar cómo resulta que se conciba a esas fuerzas bajo la forma de las especies totémicas, es decir, en forma de animal o de planta.

La razón estriba en que ese animal o esa planta ha dado su nombre al clan y es utilizado de emblema. Constituye, en efecto, una ley conocida que los sentimientos que despierta en nosotros una determinada cosa se comunican espontáneamente al símbolo que la representa. Lo negro es para nosotros el signo del duelo; igualmente nos sugiere impresiones e ideas tristes. Esta transferencia de sentimientos es fruto simplemente del hecho de que la idea de una cosa y la idea de su símbolo están unidas estrechamente en nuestro espíritu: el resultado es que las emociones provocadas por la una se extienden, por contagio, a la otra. Pero este contagio, que se produce en todos los casos en algún grado, es mucho más completo y profundo siempre que el símbolo sea algo simple, definido, fácilmente representable, mientras que la cosa simbolizada es, a causa de sus dimensiones, del número de sus partes y de la complejidad de su organización, difícilmente abarcable por el pensamiento. Pues es el caso de que no seríamos capaces de ver en una entidad abstracta, que sólo nos la representamos laboriosa y confusamente, el lugar de origen de los fuertes sentimientos que percibimos. No somos capaces de explicárnoslos a nosotros mismos más que obligándonos a un objeto concreto cuya realidad sintamos vivamente. Así pues, si la misma cosa no satisface esta

condición, no puede servir como punto de referencia de las impresiones sentidas, aún cuando sea ella la que las ha provocado. Es entonces cuando el signo ocupa su lugar; pues con él se relacionan las emociones que la cosa suscita. Es entonces el signo el que es amado, temido, respetado; es a él al que se rinde agradecimiento; es a él a aquello en cuyo honor se hacen los sacrificios. el soldado que muere por su bandera, muere por su patria; pero de hecho, en su conciencia, la idea de la bandera es la que ocupa un primer plano. Incluso ocurre que determina directamente la acción. Porque un estandarte aislado quede o no en mano de los enemigos, la patria no se perderá, y sin embargo, el soldado se hace matar por recuperarlo. Se pierde de vista que la bandera no es más que un signo, que no tiene valor por sí mismo, sino que tan sólo hace recordar la realidad que representa; se la trata como si fuera en sí misma esa realidad.

Pues bien, el tótem es la bandera del clan. Es pues natural que las impresiones que el clan despierta en las conciencias individuales – impresiones de dependencia y de vitalidad acrecentada– queden ligadas mucho más a la idea del tótem que a la del clan: pues el clan es una realidad demasiado compleja como para que inteligencias tan rudimentarias sean capaces de representársela netamente en su unidad concreta. Por demás, el primitivo ni siquiera percibe que esas impresiones provienen de la colectividad. No sabe que la puesta en contacto de un cierto número de hombres asociados en una misma vida da lugar a la liberación de nuevas energías que transforman a cada uno de ellos. Todo lo que percibe es que es elevado por encima de sí mismo y que vive una vida diferente de la ordinaria. Con todo, es preciso que esas sensaciones sean por él atribuídas a algún objeto exterior como si se tratara de su causa. Pues bien, ¿qué es lo que ve alrededor suyo? Por todas partes lo que se ofrece a sus sentidos, lo que llama su atención, son las múltiples imágenes del tótem. Son el waninga, el nurtunja, que son puros símbolos del ser sagrado. Son los *bull-roarers*, los churinga sobre los que generalmente están grabadas combinaciones de líneas que tienen la misma significación. Son los adornos que cubren las diferentes partes de su cuerpo y que son también representaciones totémicas ¿Cómo no iba a adoptar esta imagen, repetida por doquier y en todas sus formas, un relieve excepcional en los espíritus? Situada en el centro de la escena, la imagen se convierte en su representante. Sobre ella se fijan los sentimientos que se experimentan, pues resulta el único objeto concreto al que se los pueda atribuir. Es la imagen la que sigue recordándolos y evocándolos, incluso cuando la asamblea se disuelve; pues ella le sobrevive, grabada sobre los instrumentos del culto, sobre las paredes de las rocas, sobre los escudos, etc. Gracias a ella se conservan y reviven perpetuamente las emociones experimentadas. Todo se desarrolla como si fuera ella la que las inspirara. Es tanto más natural que estas emociones se atribuyan a la imagen cuanto que, como son comunes al grupo, no se las puede atribuir más que a algo que sea igualmente común. Ahora bien, el emblema totémico es lo único que satisface esta condición. Por definición es común a todos. Durante la ceremonia es el punto de referencia de todas las miradas. Mientras que las generaciones cambian, el emblema sigue idéntico a sí mismo; es el elemento permanente de la vida social. Es pues, de él de dónde parecen

emanar las fuerzas misteriosas con las que los hombres se sienten en contacto, y así se explica que éstos hayan sido llevados a representarse estas fuerzas bajo los rasgos del ser animado o inanimado que da nombre al clan.

Puesto esto de relieve, estamos en condición de comprender lo esencial de las creencias totémicas.

Puesto que la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y puesto que el espíritu sólo es capaz de representarla bajo la forma del tótem, el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios. Es pues de él de donde parecen emanar las acciones, bienhechoras o temibles, que el culto tiene por objetivo provocar o prevenir; por consiguiente, es especialmente a él a quien se dirigen los ritos. Así se explica que, en el conjunto de las cosas sagradas, ocupe un primer rango.

Pero el clan, como todo tipo de sociedad, no puede vivir más que en y por las conciencias individuales que lo componen. Así pues, si la fuerza religiosa, en tanto que concebida como si estuviera incorporada al emblema totémico, aparece como algo exterior a los individuos y dotada, en relación a éstos, de una especie de trascendencia, por otro lado, del mismo modo que el clan que simboliza, aquélla no puede realizarse más que en ellos y por ellos; en este sentido les es pues inmanente y los miembros del clan se la representan necesariamente de este modo. La sienten presente y actuando en ellos, pues es esa fuerza la que los eleva a una vida superior. He aquí como el hombre ha creído que en él residía un principio comparable al que reside en el tótem; cómo, por consiguiente, se ha atribuído a sí mismo un carácter sagrado, pero menos marcado que el del emblema. Es porque el emblema constituye la fuente eminente de la vida religiosa; el hombre no participa en ella más que indirectamente y tiene conciencia de ello; se da cuenta que la fuerza que lo arrastra al círculo de las cosas sagradas no le es inherente, sino que le viene de fuera.

Por una razón diferente, los animales o vegetales de la especie totémica debían tener el mismo carácter, e incluso en un grado más elevado. Pues si el principio totémico no es más que el clan, se trata del clan pensado bajo la forma material que representa el emblema; ahora bien, esta forma es también la de aquellos seres concretos que dan nombre al clan. En razón de esta semejanza, éstos no podían dejar de despertar sentimientos análogos a los que suscita el mismo emblema. Por el hecho de que este último es objeto de un respeto religioso, aquéllos debían inspirar un respeto del mismo género y aparecer como si fueran sagrados. Era imposible que el fiel dejara de localizar, en el seno de formas exteriores tan perfectamente idénticas, fuerzas de la misma naturaleza. He aquí cómo se prohibió dar muerte, comer, el animal totémico, cómo se creyó que su carne tenía virtudes positivas a utilizar por los ritos: es porque se asemeja al emblema del clan, es decir, a su propia imagen. Y como se asemeja a aquél de manera mucho más natural que el hombre, por esta razón se encuentra situado en un rango superior en la jerarquía de las cosas sagradas. Existe, sin duda, entre esos dos seres un estrecho parentesco puesto que participan en la misma esencia: ambos encarnan algo propio del principio totémico. Sólo que, por el hecho de que se concibe este mismo principio en forma de un animal, el animal parece encarnarlo de manera más eminente que el hombre. Es ésta

la razón de que, si bien el hombre lo considera y trata como si fuera un hermano, lo haga por lo menos como si se tratara de un hermano mayor [32].

Pero si bien el principio totémico tiene su sede preferente en una especie animal o vegetal determinada, no podía quedar localizado en ella. El carácter sagrado es contagioso al más alto nivel [33]; se extiende pues desde el ser totémico a todo aquello que de cerca o de lejos está relacionado con él. Los sentimientos religiosos que inspiraba el animal se comunicaron a las sustancias de que se alimentaba y que sirven para hacer o rehacer su carne y su sangre, a las cosas que se le asemejan, a los distintos seres con los que está constantemente en relación. Así, poco a poco, a los tótems se sumaron los subtótems y quedaron constituídos esos sistemas cosmológicos que traducen las clasificaciones primitivas. Por último, el mundo entero se encontró repartido entre los principios totémicos de la misma tribu.

Se explica ahora de dónde proviene la ambigüedad que presentan las fuerzas religiosas cuando hacen su aparición en la historia. Porque son físicas al mismo tiempo que humanas, morales a la vez que materiales. Son potencias morales, porque están por completo elaboradas a partir de las impresiones que ese ser moral, que constituye la colectividad, despierta en el seno de esos otros seres morales que son los individuos; no traducen el modo en que las cosas físicas afectan a nuestros sentidos, sino la manera en que la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales. Su autoridad no es más que una forma del ascendiente moral que la sociedad ejerce sobre sus miembros. Pero por otro lado, por el hecho de que se las concibe bajo formas materiales, no pueden dejar de ser tenidas como en un estrecho parentesco con las cosas materiales [34]. Estas fuerzas dominan pues los dos mundos. Residen en los hombres; pero son, al mismo tiempo, los principios vitales de las cosas. Vivifican las conciencias y las disciplinan; pero son también ellas las que hacen que las plantas crezcan y los animales se reproduzcan. Gracias a esta doble naturaleza la religión ha podido ser algo así como la matriz en que se han elaborado todos los principios germinales de la civilización humana. Por el hecho de haber aparecido abrazando en sí la realidad en su conjunto, el universo físico tanto como el universo moral, se ha concebido en forma religiosa tanto las fuerzas que animan a los cuerpos como las que animan a los espíritus. He aquí la razón de que las más diferentes técnicas y prácticas, tanto aquéllas que aseguran

---

[32] Se ve que esta fraternidad es una consecuencia lógica del totemismo y no el principio del que dimana. Los hombres no han creído tener deberes cara a los animales de la especie totémica porque se creían parientes, sino que imaginaron este parentesco para explicarse a sí mismos la naturaleza de las creencias y ritos de que esos animales eran objeto. Se ha considerado al animal como un congénere del hombre, porque era un ser sagrado al igual que el hombre. Pero no se le ha tratado como un ser sagrado porque se viera en él a un congénere.

[33] Ver más adelante Libro III, cap. I. prg. III.

[34] En las raíces de esta concepción se asienta, por demás, una constatación bien fundada y aún persistente. También la ciencia moderna tiende progresivamente a admitir que la dualidad del hombre y de la naturaleza no es óbice para su unidad; que las fuerzas físicas y las fuerzas morales, aún siendo distintas, están estrechamente emparentadas. Sin duda, nosotros concebimos de manera distinta al primitivo esta unidad y parentesco, pero, tras símbolos diferentes, el hecho que se constata es el mismo en ambos casos.

el funcionamiento de la vida moral (derecho, moral, arte) como aquellas que sirven para la vida material (ciencias de la naturaleza, técnicas industriales) se han derivado directa o indirectamente de la religión[35].

IV

Con frecuencia se ha atribuído las primeras concepciones religiosas a un sentimiento de debilidad y dependencia, de temor y angustia, que el hombre habría experimentado al entrar en contacto con el mundo. Víctima de una especie de pesadilla de la que él mismo habría sido el artífice, el hombre se habría creído rodeado de poderes hostiles y temibles que los ritos habrían tenido por finalidad calmar. Acabamos de mostrar que las primeras religiones tienen un origen completamente diferente. La famosa formulación *Primus in orbe deos fecit timor* no está en absoluto justificada por los hechos. El primitivo no ha visto en sus dioses seres extraños, enemigos, seres profunda y necesariamente dañinos, cuyos favores estaba obligado a conseguir a cualquier precio, sino que, por el contrario, ve en ellos más bien amigos, familiares, protectores naturales ¿No son éstos los nombres que él da a los seres de la especie totémica? El no se representa la potencia a la que dirige su culto como si se cerniera muy por encima de sí anonadándole con su superioridad: por el contrario, la concibe muy de cerca de sí y le confiere poderes útiles de los que carece naturalmente. Quizá en ningún momento ha estado la divinidad más cerca del hombre que en aquel momento de la historia, puesto que está presente en las cosas que pueblan su medio inmediato y en parte le es inmanente. En definitiva, lo que está en las raíces del totemismo son sentimientos de alegre confianza más que de terror y opresión. Si dejamos aparte los ritos funerarios –parte sombría de toda religión– el culto totémico se celebra en medio de cantos, danzas, representaciones dramáticas. Las expiaciones crueles son en él, como veremos, relativamente escasas; ni siquiera las mutilaciones obligatorias y dolorosas de la iniciación tienen ese carácter. Los dioses celosos y terribles sólo aparecen más tarde en la evolución religiosa. Es porque las sociedades primitivas no son una especie de Leviatán que abruman al hombre con la enormidad de su poder y le someten a una dura disciplina[36]; éste se da a ellas espontáneamente y sin resistirse. Como el alma social no contiene entonces más que un pequeño número de ideas y sentimientos, se encarna fácilmente por completo en cada conciencia individual. El hombre la lleva en sí en su conjunto; ese alma forma parte de él mismo, y por consiguiente cuando cede a los

[35] Decimos que esta derivación es, a veces, indirecta a causa de que parece que las técnicas industriales, en la mayoría de los casos, no se derivan de la religión más que por la mediación de la magia (ver HUBERT y MAUSS, «Théorie générale de la magie», *Année sociologique*, VII, p. 144 y ss.), pues las fuerzas mágicas no son, a nuestro parecer, más que una forma particular de las fuerzas religiosas. Tendremos distintas ocasiones de retomar el tema.

[36] Por lo menos, a partir de que es adulto y está plenamente iniciado, pues los ritos de iniciación, que introducen al adolescente en la vida social, constituyen, por sí mismos, una severa disciplina.

impulsos que ella le determina no cree ceder a una compulsión, sino dirigirse allí donde le llama su naturaleza[37].

Pues bien, esta manera de entender la génesis del pensamiento religioso escapa a las objecciones que suscitan las más acreditadas teorías clásicas.

Hemos visto de qué manera naturalistas y animistas pretendían construir la noción de seres sagrados, a partir de las sensaciones que en nosotros provocan distintos fenómenos de orden físico o biológico, y hemos mostrado la imposibilidad e incluso el carácter contradictorio de tal empresa. Todo efecto debe tener su causa. Por definición, las impresiones que en nosotros despierta el mundo físico no podrían contener nada que fuera más allá de ese mundo. Con lo sensible, no se puede hacer más que lo sensible; con lo extenso, no se puede hacer lo inextenso. Del mismo modo, para poder explicar de qué manera se ha podido formar la noción de lo sagrado, en tales condiciones, la mayor parte de estos estudiosos se veían obligados a admitir que el hombre ha sobrepuesto a la realidad, tal como ésta aparece a los sentidos, un mundo irreal, construído por completo ya sea en base a las imágenes fantasmagóricas que durante el sueño agitan su espíritu, ya en base a las aberraciones, con frecuencia monstruosas, que la imaginación mitológica habría elaborado bajo la influencia prestigiosa, pero engañosa, del lenguaje. Pero entonces se hacía incomprensible que, durante siglos, la humanidad se hubiera obstinado en errores de los que la experiencia debía haberle apercibido muy pronto.

Desde nuestro punto de vista desaparecen estas dificultades. La religión deja de ser no se sabe qué inexplicable alucinación para arraigarse en la realidad. Estamos en efecto en situación de decir que el fiel no se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y del que obtiene lo mejor de sí mismo: este poder existe, es la sociedad. Cuando el australiano es arrastrado por encima de sí mismo, cuando siente afluir en él una vida cuya intensidad le sorprende, no es víctima de una ilusión; esta exaltación es real y es realmente el producto de fuerzas externas y superiores al individuo. Se equivoca sin duda cuando cree que este incremento de vitalidad es obra de un poder con forma de animal o de planta. Pero el error afecta únicamente a la letra del símbolo por medio del cual los espíritus se representan ese ser, al aspecto de su existencia. Por detrás de esas figuras y de esas metáforas, más rudimentarias o más refinadas, hay una realidad concreta y viva. La religión adquiere así un sentido y una razón que ni siquiera el más intransigente de los racionalistas puede desconocer. Su objeto principal no consiste en dar al hombre una representación del universo físico; pues si tal fuera su tarea esencial, no se comprendería cómo ha podido mantenerse ya que, bajo ese punto de vista no es más que una maraña de errores. Pero la religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella. Tal es su papel primordial; y, aun siendo metafórica

[37] Ver sobre esta naturaleza particular de las sociedades primitivas nuestra *División del trabajo social.*

y simbólica, esta representación no carece sin embargo de fidelidad. Por el contrario, traduce lo esencial de las relaciones que se trata de expresar: pues es cierto, y de una verdad eterna, que fuera de nosotros existe algo más grande que nosotros, con lo que nos comunicamos.

Es ésta la razón por la que se puede estar, en principio, seguro de que las prácticas del culto, sean las que sean, son algo distinto que movimientos sin sentido y gestos sin eficacia. Por el solo hecho de que tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con su dios, a la vez, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro, porque el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad. Incluso se concibe que la verdad fundamental que de esta manera contenía la religión haya podido bastar para compensar los errores secundarios que casi necesariamente implicaba, y que, por consiguiente, los fieles se hayan negado a desligarse de ella, a pesar de los desengaños que debían originar tales errores. Ha debido ocurrir, sin duda, con la mayor frecuencia que las fórmulas que la religión imponía al hombre para que empleara en su acción sobre las cosas hayan resultado ineficaces. Pero estos fracasos no podían tener una influencia profunda porque no afectaban a la religión en sus principios [38].

Con todo, se objetará que, incluso en esta hipótesis, la religión sigue siendo el producto de un cierto delirio. ¿Qué otro nombre puede darse, en efecto, al destello en que los hombres se sumen cuando, a raíz de una efervescencia colectiva, se creen arrastrados a un mundo completamente diferente de aquél que tienen bajo sus ojos?

Es bien cierto que la vida religiosa no puede alcanzar un cierto grado de intensidad sin implicar una exaltación psíquica, que no carece de relaciones con el delirio. Por esta razón, los profetas, los fundadores de religiones, los grandes santos, en una palabra, los hombres con una conciencia religiosa excepcionalmente sensible, presentan muy frecuentemente signos de una febrilidad excesiva e incluso específicamente patológica: estas taras fisiológicas los predestinaban a grandes papeles religiosos. El uso ritual de brebajes intoxicantes se explica de la misma manera [39]. No se trata ciertamente de que la fe ardiente sea necesariamente fruto del arrebato y de los desarreglos mentales que acompaña, pero como la experiencia dio pronto noticia a los pueblos de las analogías que había entre la mentalidad del delirante y la del vidente, se buscó abrir libre camino a la segunda, provocando artificialmente la primera. Pero si, por esta razón, se puede decir que la religión no deja de estar acompañada de un cierto delirio, hay que agregar que este delirio, caso de que tenga las causas que le hemos atribuido, *está bien fundado*. Las imágenes de que consta no son puras ilusiones, como las que naturalistas y animistas ponen en las raíces de la religión; corresponden a algo real. Es propio, sin duda, de la naturaleza de las fuerzas morales que expresan no poder afectar con alguna energía al espíritu humano sin ponerle fuera de sí mismo, sin

[38] Provisionalmente nos ceñimos a esta indicación de tipo general; volveremos sobre esta idea y la probaremos más explícitamente cuando nos ocupemos de los ritos (libro III).

[39] Ver sobre este punto ACHELIS, *Die Ekstase* (Berlín, 1902, de manera particular el capítulo primero).

sumirlo en un estado que se puede calificar de *extático*, con tal de que se comprenda la palabra en su sentido etimológico *(ékstasis)*: pero no resulta en absoluto que sean imaginarias. Muy por el contrario, la agitación mental que provocan testimonia su realidad. Se trata simplemente de una prueba adicional de que una vida social muy intensa ejerce siempre sobre el organismo, como sobre la conciencia del individuo, una especie de violencia que desarregla su funcionamiento normal. Por lo mismo, no puede durar más allá de un tiempo muy limitado [40].

Por demás, si se llama delirio a todo estado en el que el espíritu añade, a los datos inmediatos de la intuición sensible, y proyecta sus sentimientos e impresiones, sobre las cosas, no existe, quizá, ninguna representación colectiva que en este sentido no sea delirante; las creencias religiosas no son más que un caso particular de una ley muy general. Todo el medio social nos aparece como poblado por fuerzas que, en realidad, no existen más que en nuestro espíritu. Sabemos lo que la bandera significa para el soldado; en sí no es más que un trozo de tela. La sangre humana no es más que un líquido orgánico; no obstante, aún hoy, no podemos verla correr sin sentir una violenta emoción que sus propiedades físico-químicas no serían capaces de explicar. El hombre no es más, desde el punto de vista físico, que un sistema de células, desde un punto de vista mental, que un sistema de representaciones: bajo la una o la otra perspectiva no difiere más que en grados del animal. Y, sin embargo, la sociedad lo concibe como dotado de un carácter *sui generis*, que lo aisla, que lo mantiene a distancia de intrusiones temerarias, que, en una palabra, impone el respeto. Esta dignidad que le pone por encima de las cosas se nos muestra como uno de sus atributos distintivos, aun cuando sea imposible encontrar algo, en la naturaleza empírica del hombre, que la fundamente. Un sello de correos matasellado puede valer una fortuna; resulta evidente que este valor no está en absoluto implicado en sus propiedades naturales. En un sentido, sin duda, nuestra representación del mundo exterior no es sino una amalgama de alucinaciones, pues los olores, los sabores, los colores que predicamos de los distintos cuerpos no están en ellos o, por lo menos, no están de la misma manera en que los percibimos. Sin embargo, nuestras sensaciones olfativas, gustativas, visuales, no dejan de tener correspondencia con ciertos estados objetivos de las cosas representadas; expresan a su manera las propiedades de las partículas materiales o de los movimientos del éter que, sin duda, se originan en los cuerpo que percibimos como olorosos, sápidos o coloreados. Pero las representaciones colectivas atribuyen, con mucha frecuencia, a las cosas de las que se predican propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso.

Y con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así le son conferidos actúan como si fueran reales; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas. El Arunta que se ha frotado correctamente con su churinga se siente más fuerte; es más

[40] Cf. MAUSS, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos», en *Année sociol*, IX, p. 127.

fuerte. Si ha comido carne de un animal que, aun estando perfectamente sano, le está prohibido, se sentirá enfermo y podrá morir por esa razón. El soldado que cae defendiendo su bandera no cree ciertamente haberse sacrificado por un trozo de tela. Y es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que en él reside, está dotado de una eficacia que el pensamiento individual sería incapaz de tener; por la acción que ejerce sobre nuestro espíritu, es capaz de hacernos ver las cosas desde el punto de vista que le conviene; agrega o desgaja algo de la realidad, según las circunstancias. Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio social. En él la idea es constructora de realidad mucho más que en cualquier otro. Está fuera de duda que, incluso en tal caso, el idealismo no carece, en realidad, de límites. Nunca podemos escapar a la dualidad de nuestra naturaleza y liberarnos completamente de las necesidades físicas: para expresar nuestras propias ideas necesitamos, como mostraremos en su momento, fijarlas en cosas materiales que las simbolicen. Pero, en tal caso, la parte de la materia queda reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poco comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece y, además, no penetra para nada en esa superestructura. En esto consiste el pseudo-delirio que encontramos en la base de tantas representaciones colectivas: no es más que una forma de este idealismo esencial[41]. No se trata, pues, de un delirio propiamente dicho, ya que las ideas que así se objetivan están fundadas, sin duda, no en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se encaraman, sino en la naturaleza de la sociedad.

Podemos ahora comprender por qué el principio totémico y, de manera más general, toda fuerza religiosa, es exterior a las cosas en las que reside[42]. Es por el hecho de que la noción no se construye en absoluto a partir de las impresiones que la cosa produce directamente en nuestros sentidos y en nuestro espíritu. La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado, pero no todo objeto puede jugar ese papel. No existe, en principio, ningún objeto que, con exclusión de los otros, esté predestinado por su naturaleza a tal cometido; por la misma razón no existe ninguno que sea necesariamente refractario[43]. Todo depende de circunstancias que hacen que el sentimiento generador se pose aquí o allá, en un determinado punto más bien que en otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto.* El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; *está sobrepuesto a ésta.*

Esta concepción de lo religioso permite, por último, explicar un importante principio que se encuentra en la base de una gran cantidad de mitos y de ritos y que se puede enunciar de la manera siguiente: cuando un ser sagrado se subdivide permanece por completo idéntico a sí mismo en cada una de sus partes. En otras palabras, para el pensamiento religioso, la parte vale lo que el todo; tiene sus mismos poderes, su misma eficacia. Una brizna de reliquia tiene las mismas virtudes que la reliquia completa. La mínima gota de sangre contiene el mismo principio activo que la sangre en su conjunto. El alma, como veremos, puede fragmentarse casi en tantas partes como órganos y tejidos existen en el organismo; cada una de estas almas parciales es equivalente del alma total. Esta concepción sería inexplicable si el carácter sagrado dependiera de las propiedades constitutivas de la cosa que actúa de soporte, pues en tal caso debería variar en consonancia con la cosa, crecer o menguar con ella. Pero si las virtudes cuya posesión se le supone no le son intrínsecas, si éstas provienen de ciertos sentimientos que la cosa rememora y simboliza, aun cuando se originen fuera de ella, como para realizar tal papel evocador no tiene necesidad de tener dimensiones determinadas, entonces tendrá el mismo valor con independencia de que conserve o no su integridad. Como la parte llama al todo, también evoca los sentimientos que el todo rememora. Un simple fragmento de la bandera representa a la patria del mismo modo que la propia bandera: por lo mismo, es sagrado con título y grado idénticos[44].

V

Pero si bien esta teoría del totemismo nos ha permitido explicar las creencias más características de esa religión, ella misma se fundamenta en un hecho todavía sin explicar. Una vez dada la noción de tótem como emblema del clan, todo el resto queda resuelto automáticamente; pero queda por investigar el modo en que esta noción se ha elaborado. La problemática es doble y se puede subdividir así: 1.º ¿qué es lo que determina que el clan escoja un emblema?; 2.º ¿por qué se han tomado tales emblemas del mundo animal o vegetal, pero de manera más particular del primero?

Es inútil demostrar que un emblema constituye, para todo tipo de grupo, un útil punto de identidad. Al expresar la unidad social bajo una forma material, la hace más sensible para todos y, ya por esta razón, el uso de símbolos emblemáticos debió de irse generalizando a partir del

---

[41] Se ve lo erróneo de las teorías que, como el materialismo geográfico de RATZEL (particularmente su *Politische Geographie)* pretenden hacer derivar el conjunto de la vida social de su sustrato material (sea económico o territorial). Cometen éstas un error comparable al que ha cometido MAUDSLEY en psicología individual. Al igual que este último reducía la vida psíquica del individuo a no ser más que un epifenómeno de su base fisiológica, estas teorías quieren reducir toda la vida psíquica de la colectividad a su base física. Esto supone olvidar que las ideas son realidades, fuerzas, y que las representaciones colectivas son fuerzas todavía más actuantes y eficaces que las representaciones individuales. Ver sobre este punto nuestro artículo «Représentations individuelles et représentations collectives», en *Revue de Métaphysique et de Morale,* mayo 1898.

[42] Ver más arriba, pp. 177, 183.

[43] Incluso los *excreta* tienen un carácter religioso. Ver PREUSS, «Der Ursprung der Religion und Kunst», en particular el cap. II, titulado «Der Zauber der Defäkation» *(Globus,* LXXXVI, p. 325 y ss.)

[44] En principio ha pasado de la religión a la magia: es el *totum ex parte* de los alquimistas.

momento en que surgió la idea. Pero, además, esta idea debió surgir de manera espontánea de las condiciones de la vida común; pues el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es él mismo uno de sus elementos constitutivos.

En efecto, por sí mismas, las conciencias individuales están cerradas entre sí; no pueden comunicarse si no es por medio de signos en los que resulten traducidos sus estados interiores. Para que la relación que entre ellas se establece pueda dar como resultado una comunión, es decir, una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es preciso, pues, que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de su unidad moral. Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo gesto que concierne a un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo. No hay que dudar que también las representaciones individuales repercuten en el organismo de manera importante; sin embargo, se las puede concebir prescindiendo de las repercusiones físicas que las acompañan o siguen, pero que no son constitutivas de ellas. El caso de las representaciones colectivas es completamente diferente. Suponen éstas que las conciencias actúen y reaccionen entre sí; son una resultante de tales acciones y reacciones que, en sí mismas, no son posibles a no ser gracias a intermediarios materiales. Estos no se limitan, pues, a ser exponentes del estado mental con el que están asociados, sino que contribuyen a formarlo. Los espíritus particulares no pueden ponerse en contacto y comunicarse más que con la condición de que salgan de sí mismos; pero no pueden exteriorizarse más que en forma de movimientos. Es la homogeneidad de tales movimientos la que da al grupo el sentimiento de sí mismo y es, por lo tanto, ésta la que lo hace nacer. Una vez establecida esa homogeneidad, una vez que esos movimientos han adoptado una forma y un estereotipo, sirven para simbolizar las representaciones correspondientes. Pero tan sólo los simbolizan por el hecho de que han contribuido a su formación.

Por otro lado, los sentimientos sociales, carentes de símbolos, sólo podrían tener una existencia precaria. Muy fuertes mientras los hombres están reunidos y se influyen recíprocamente, estos sentimientos no subsisten, cuando la asamblea ha dado fin, más que en forma de recuerdos que, si se los abandona a sí mismos, van empalideciendo progresivamente; pues, como el grupo en tales momentos ya no es algo presente y actuante, los temperamentos individuales entran necesariamente en una pendiente de bajada. Las violentas pasiones que han podido desencadenarse en el seno de una masa decaen y se apagan una vez que se disuelve, y los individuos se preguntan estupefactos cómo han podido dejarse arrastrar a un clímax tan inhabitual. Pero si los movimientos por medio de los cuales han quedado expresados consiguen inscribirse en cosas duraderas, también ellos se hacen duraderos. Esas cosas los recuerdan sin cesar y los mantienen perpetuamente despiertos; es como si la causa inicial que los ha suscitado continuase actuando. De este modo, el emblematimismo, necesario para que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma, no es

menos indispensable para asegurar la continuidad de tal conciencia.

Hay, pues, que prevenirse ante la eventualidad de considerar esos símbolos como simples artificios, especies de etiquetas que aparecerían con el cometido de sobreponerse a unas representaciones ya elaboradas en su conjunto, para así hacerlas más manejables: constituyen una parte integrante de estas últimas. Incluso el hecho de que los sentimientos colectivos se encuentran de esta manera ligados a cosas que les son extrañas no es algo puramente convencional: no hace más que representar de manera sensible un carácter real de los hechos sociales, a saber, su trascendencia en relación con las conciencias individuales. Se sabe, en efecto, que los fenómenos sociales se originan no en el individuo, sino en el grupo. Con independencia de la parte que asumamos en su génesis, cada uno de nosotros los recibe del exterior[45]. Cuando nos los representamos como si emanaran de un objeto material, no nos equivocamos completamente en la conceptuación de su naturaleza. Sin duda, no nos vienen de la cosa determinada de la que los predicamos, pero sigue siendo cierto que se originan fuera de nosotros. Si bien la fuerza moral que sostiene al fiel no proviene del ídolo que adora, del emblema que venera, no deja con todo de serle exterior y él es consciente de ello. La objetividad del símbolo no hace sino traducir esta exterioridad.

Así, la vida social, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia, sólo es posible gracias a un amplio simbolismo. Los emblemas materiales, las representaciones figurativas, de las que hemos de ocuparnos más especialmente en el curso del presente estudio, son una forma particular suya; pero hay muchas más. Los sentimientos colectivos pueden, igualmente, encarnarse en personas o en formulaciones verbales: hay formulaciones de este tipo que actúan como banderas; hay personajes, reales o míticos, que constituyen símbolos. Pero existe un tipo de emblema que debió aparecer muy pronto fuera de todo cálculo y reflexión: se trata del mismo que hemos visto que jugaba en el totemismo un papel considerable; es el tatuaje. Hechos que conocemos demuestran que, en efecto, aparece con una especie de automatismo en determinadas condiciones. Cuando los hombres de una cultura inferior se asocian en una vida común, se sienten arrastrados, como por una tendencia instintiva, a pintarse o grabarse sobre el cuerpo imágenes recordatorias de esa existencia en común. Según un texto de Procopio, los primeros cristianos se hacían imprimir sobre la piel el nombre de Cristo o el signo de la cruz[46]. Durante mucho tiempo, los grupos de peregrinos que iban a Palestina se hacían también tatuar, sobre los brazos o en los puños, dibujos que representaban la cruz o el monograma de Cristo[47]. El mismo uso aparece en los peregrinajes que se hacen a ciertos lugares santos de Italia[48]. Lombroso nos informa de un caso curioso de tatuaje espontáneo:

[45] Ver sobre este punto *Las reglas del método sociológico*, p. 5 y ss.
[46] PROCOPIO DE GAZA, *Comentarii in Isaiam,* 496.
[47] Ver THÉBENOT, *Voyage au Levant,* Paris, 1689, p. 638. Todavía en 1862 fue constatado el hecho: Cf. BERCHON, «Histoire médicale du tatouage», 1869, *Archives de médecine navale,* XI, p. 337, n.
[48] LACASSAGNE, *Les tatouages,* p. 10.

veinte adolescentes de un colegio italiano, a punto de separarse, se hicieron tatuar con representaciones figurativas que, en distintas formas, rememoraban los años que acababan de pasar juntos [49]. Se ha observado una práctica idéntica entre los soldados de un mismo cuartel; entre los marinos de un mismo barco, entre los prisioneros retenidos en una misma cárcel [50]. Se comprende, en efecto, que, sobre todo allí donde la técnica es todavía rudimentaria, el tatuaje constituya el medio más directo y expresivo por el que se pueda afirmar la comunión de las conciencias. La mejor manera de atestiguar, cara a sí mismo y cara al otro, que se forma parte de un mismo grupo, es imprimirse sobre el cuerpo una señal distintiva. Y lo que prueba que tal es, sin duda, la función de la imagen totémica es el hecho de que, como hemos mostrado, no intenta reproducir el aspecto de la cosa que se supone que representa. Esa imagen consta de líneas y puntos a los que se atribuye una significación completamente convencional [51]. Su finalidad no es la de representar o recordar un objeto determinado, sino la de testimoniar que un cierto número de individuos participan en una misma vida moral.

Por otro lado, el clan constituye un tipo de sociedad que puede prescindir, en menor grado que cualquier otra, de un emblema y un símbolo, pues ninguna otra sociedad está tan falta, como él, de consistencia. El clan no puede definirse en base a su jefe, pues si bien no hay una carencia absoluta de autoridad central, ésta es, por lo menos, incierta o inestable [52]. Tampoco puede definirse en base al territorio que ocupa, pues, al ser la población nómada [53], no está ligada estrechamente a ningún lugar determinado. Además, en virtud de la prescripción exogámica, el marido y la mujer tienen obligatoriamente tótems diferentes; así, pues, allí donde el tótem se transmite por línea materna —y este sistema de filiación es aún hoy día el más generalizado [54]— los hijos pertenecen a un clan diferente del padre, aun cuando vivan con este último. Por todas estas razones, aparecen en el interior de una misma familia, y, aún más, en el interior de una misma localidad, representantes de todo tipo de clanes. La unidad del grupo no se hace, pues, sensible más que gracias al nombre colectivo que llevan todos sus miembros y al emblema, igualmente colectivo, que reproduce lo que aquel nombre designa. Un clan es esencialmente un conjunto de individuos que tienen un mismo nombre y se integran alrededor de un mismo signo. Quitad el nombre y el signo que lo materializa, y entonces el clan ni siquiera se hará representable. Puesto

[49] LOMBROSO, *L'homme criminel*, I, p. 292.

[50] LOMBROSO. ibíd., I, p. 268, 285, 291-292; LACASSAGNE, *op. cit.*, p. 97.

[51] Ver más arriba p. 117.

[52] Ver sobre la autoridad de los jefes SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 10; *North. Tr.*, p. 25; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 295 y ss.

[53] Por lo menos en Australia. En América la población es normalmente sedentaria, pero el clan americano es exponente de una forma de organización relativamente avanzada.

[54] Basta para asegurarse con observar el mapa elaborado por THOMAS en Kinship and Marriage in Australia, p. 40. Para apreciar este mapa en su valor hay que tener en cuenta el hecho de que el autor ha extendido, no sabemos por qué razón, el sistema de la filiación totémica en línea paterna hasta la costa occidental de Australia, aunque carezcamos de información sobre las tribus de esta región que, por demás, es, en gran parte, desértica.

que no era posible más que por el cumplimiento de esta condición, quedan explicadas la institución del emblema y el espacio tomado por este emblema en el seno de la vida grupal.

Queda por investigar cuál es la razón de que estos nombres y emblemas fueran tomados, de una manera casi exclusiva, del reino animal y el vegetal, pero sobre todo del primero.

Nos parece probable que el emblema jugara un papel más importante que el nombre. En cualquier caso, el signo escrito ocupa, todavía en la actualidad, en la vida del clan, un lugar más destacado que el signo hablado. Ahora bien, el referente material de la imagen emblemática no podía ser tomado más que de algo susceptible de ser representado por un dibujo. Por otro lado, era preciso que estas cosas formaran parte de aquellas con las que los hombres del clan se relacionaban de manera más inmediata y habitual. Los animales reunían esta condición en un grado máximo. Para estos pueblos cazadores y pescadores, el animal constituía, en efecto, el elemento esencial de su medio económico. Bajo este punto de vista las plantas se situaban en un segundo término, pues no pueden ocupar más que un espacio secundario en la alimentación, mientras que no se las cultive. Por demás, el animal está más estrechamente asociado a la vida del hombre que la planta, aunque sólo sea a causa del parentesco natural que une a estos dos seres. Por el contrario, el sol, la luna, los astros, estaban demasiado lejos y parecían formar parte de un mundo distinto [55]. Aún es más, en tanto que no se distinguieran y clasificaran las constelaciones, el firmamento estrellado no ofrecía una diversidad suficiente de cosas bastante netamente diferenciadas como para poder servir de designación a todos los clanes y subclanes de una tribu; por el contrario, la variedad de la flora y, sobre todo, de la fauna era casi inagotable. Por estas razones, los cuerpos celestes, a pesar de su impacto, de la viva impresión que provocan, no eran adecuados para cumplir el papel de tótems para el cual, por el contrario, animales y vegetales lo eran de manera especial.

Una observación de Strehlow permite incluso precisar la manera en que probablemente se escogió estos emblemas. Strehlow dice haber notado que los centros totémicos están situados lo más frecuentemente en las proximidades de una montaña, de un manantial, de una garganta, en los que los animales utilizados de tótem por el grupo abundan, y cita, en apoyo de este hecho, un cierto número de ejemplos [56]. Pues bien, estos centros totémicos son ciertamente los lugares sagrados en los que el clan se reunía. Parece, pues, claro que cada grupo ha tomado como insignia al animal o vegetal más extendido en las cercanías del lugar en que habitualmente se reunía [57].

[55] Frecuentemente, se considera a los astros, incluso en Australia, como el lugar de residencia de las almas o de los personajes míticos, tal como mostraremos en el capítulo siguiente: es tanto como sostener que se supone que constituyen un mundo muy diferente del de los seres vivos.

[56] *Op. cit.*, I, p. 4. Cf. en el mismo sentido SCHULZE, *loc. cit.*, p. 243.

[57] Entiéndase bien que, como hemos tenido ya ocasión demostrar (ver más arriba p. 145), esta elección no se realizó sin un acuerdo más o menos concertado entre los diferentes grupos, puesto que cada uno de estos tuvo que adoptar un emblema diferente del de sus vecinos.

VI

Esta teoría del totemismo va a proporcionarnos la clave de un rasgo curioso de la mentalidad humana que, aún siendo más acusado entonces que en la actualidad, con todo, no ha desaparecido, y en cualquier caso ha jugado un papel considerable en la historia del pensamiento. Será ésta una nueva ocasión para constatar que la evolución lógica está estrechamente ligada a la evolución religiosa y, como esta última, depende de condicionamientos sociales[58].

Si hay algo que en la actualidad nos parece absolutamente evidente es que seres que difieren no sólo por su apariencia exterior, sino por sus propiedades más esenciales, como los minerales, las plantas, los animales, los hombres, no podrían ser considerados equivalentes y directamente intercambiables. Un hábito prolongado, que la cultura científica ha arraigado aún más fuertemente en nuestros espíritus, nos ha enseñado a establecer entre los distintos reinos de la naturaleza barreras cuya existencia no niega ni siquiera el transformismo, pues si éste admite la posibilidad de que la vida se haya originado en la materia muerta y el hombre en el animal, no desconoce que los seres vivos, una vez formados, son diferentes de los minerales, el hombre difiere de un animal. En el dominio de cada reino, barreras del mismo tipo separan a las diferentes clases: no concebimos de qué manera un mineral podría tener las características distintivas de otro mineral, o una especie de animal las de otra especie. Pero estas distinciones, que nos parecen tan naturales, no son en absoluto primitivas. Originariamente todos los reinos se confunden. Las piedras tienen un sexo; son capaces de engendrar; el sol, la luna, las estrellas, son hombres o mujeres que experimentan y expresan sentimientos humanos, mientras que, por el contrario, se concibe a los hombres como animales o plantas. Este estado de indistinción se encuentra en el fondo de todas las mitologías. De ahí el carácter ambiguo de los seres que los mitos ponen en escena; no se pueden clasificar en ningún género definido, pues participan a la vez en los más opuestos géneros. Además, se admite sin dificultad la posibilidad de su transmutación, y es en base a transmutaciones como los hombres durante mucho tiempo han creído ser capaces de explicar la génesis de las cosas.

La naturaleza de las confusiones, que son características de este tipo de mentalidad, demuestra la imposibilidad de que el instinto antropomórfico con el que los animistas han dotado al primitivo pueda explicarla. En efecto, esas confusiones no se originan en el hecho de que el hombre haya alargado desmesuradamente el reino humano hasta el punto de incluir todos los otros, sino en el hecho de haber mezclado los reinos más dispares. El hombre no ha concebido el mundo a su imagen más de lo que se ha concebido a sí mismo a imagen del mundo: ha procedido de las dos

[58] El estado mental estudiado en este párrafo es idéntico al que LÉVY-BRUHL llama ley de participación (Les fonctions mentales dans les sociétes inférieures, p. 76 y ss.). Las páginas que siguen estaban ya redactadas cuando apareció esa obra; las publicamos en su versión original sin introducir ningún cambio; nos limitamos a agregar algunas explicaciones en las que mostramos de qué manera nos distanciamos de LÉVY-BRUHL en la manera de apreciar los hechos.

maneras a la vez. En su concepción de las cosas, sin duda ha hecho intervenir elementos humanos, pero en la concepción de sí mismo, ha introducido elementos propios de las cosas.

Sin embargo, no existía ningún dato experimental capaz de sugerirle tales aproximaciones o confusiones. A ojos de la observación sensible todo es distinto y discontinuo. En la realidad, no vemos que en ningún caso los seres confundan su naturaleza y se metaforfoseen. Es, pues, precisa la intervención de una causa excepcionalmente poderosa transfiguradora de la realidad hasta el punto de hacerla aparecer bajo un aspecto que no es el suyo.

La religión ha sido el motor de esta transfiguración; son las creencias religiosas las que han sustituido el mundo tal como lo perciben los sentidos por un mundo diferente. Es esto lo que nos muestra el caso del totemismo. El punto fundamental en esta religión es que se supone que los miembros del clan y los diferentes seres reproducidos en el emblema totémico tienen idéntica esencia. Ahora bien, una vez que se admitió esta creencia, se tendió un puente entre los diferentes reinos naturales. El hombre era concebido como una especie de animal o de planta: las plantas y los animales como parientes del hombre, o mejor dicho, todos estos seres, tan diferentes a nivel sensible, eran concebidos como si participaran en una misma naturaleza. Así, pues, esta destacable aptitud para confundir aquello que nos parece manifiestamente tan distinto proviene del hecho de que las primeras fuerzas con las que la inteligencia humana ha poblado el universo han sido elaboradas por la religión. A causa de que estaban elaboradas en base a elementos tomados de los distintos reinos naturales, se hizo de esto el principio común de las cosas más heterogéneas, que así se encontraron dotadas de una sola e idéntica esencia.

Pero, por otro lado, sabemos que estas concepciones religiosas son producto de causas sociales determinadas. A causa de que el clan no puede existir sin un nombre y un emblema, a causa de que este emblema se hace presente por doquier a los ojos de los hombres, los sentimientos que la sociedad despierta entre sus miembros se vinculan a él y a los objetos que representa. De esta manera los hombres se vieron abocados a representarse la fuerza colectiva, cuya acción sentían bajo las formas del objeto utilizado como bandera del grupo. Así, pues, en la concepción de esta fuerza se encontraban confundidos los reinos más dispares: en un determinado sentido, esta fuerza era esencialmente humana, puesto que consistía en ideas y sentimientos humanos; pero, al mismo tiempo, no podía dejar de aparecer como si estuviera estrechamente emparentada con el ser animado o inanimado del que tomaba sus formas externas. La causa cuya acción tomamos aquí en consideración no es, por otro lado, particular del totemismo; no hay sociedad en que no actúe. De manera general, un sentimiento colectivo sólo puede tomar conciencia de sí fijándose sobre un objeto material[59]; pero, por esto mismo, participa en la naturaleza de este objeto y recíprocamente. Son, pues, necesidades sociales las que han hecho que se fundan nociones que, a primera vista, parecían distintas, y la

[59] Ver más arriba p. 201

vida social ha facilitado esa fusión gracias a la gran efervescencia mental que determina[60]. Es ésta una prueba adicional de que el entendimiento lógico está en función de la sociedad, porque adopta formas y actitudes que esta última le imprime.

Es cierto que esta lógica nos desconcierta. Guardémonos, sin embargo, de despreciarla: con independencia de lo rudimentaria que nos pueda parecer, constituía una aportación de la mayor importancia para la evolución intelectual de la humanidad. En efecto, gracias a ella ha sido posible una primera explicación del mundo. Sin duda, los hábitos mentales que implica impedían que el hombre viera la realidad tal como se la enseñan los sentidos; pero tal como éstos la muestran, tiene el grave inconveniente de ser refractaria a cualquier tipo de explicación. Pues explicar no es otra cosa que ligar las cosas entre sí, establecer entre ellas relaciones que nos las hagan aparecer en función las unas de las otras, como si vibraran de forma simpática según una ley interior fundada en su naturaleza. Ahora bien, tales relaciones y lazos interiores no podrían hacernoslos descubrir la sensación, ya que ésta tan sólo se fija en lo externo; tan sólo el espíritu puede crear aquellas nociones. Cuando aprendo que A precede regularmente a B, mi conocimiento se ha enriquecido con un nuevo saber; mi inteligencia, sin embargo, no está en absoluto satisfecha con una constatación que no lleva en sí la explicación de su razón de ser. No empiezo a *comprender* más que si soy capaz de concebir a B desde una perspectiva que me lo haga aparecer como si no fuera extraño a A, como si estuviera unido a A en base a alguna relación de parentesco. Las religiones han rendido al pensamiento este gran servicio de haber construido un primer esbozo de lo que podían ser estas relaciones de parentesco entre las cosas. Tal empresa, dadas las condiciones en que se acometía, no podía, evidentemente, dejar de obtener resultados precarios. Pero, ¿es que produce en algún momento resultados definitivos? ¿No es necesario retomarla incesantemente? Y, por demás, lo que importaba era menos obtener éxito que arriesgarse a ella. Lo esencial era no dejar el espíritu bajo el imperio de las apariencias sensibles, sino, por el contrario, enseñarle a dominarlas y a acercar aquello que los sentidos separan, pues a partir del momento en que el hombre fue consciente de la existencia de conexiones internas entre las cosas, se hacían posibles la ciencia y la filosofía. La religión les ha abierto la vía. Pero si ha sido capaz de realizar tal tarea es porque es algo social. Para imponer una ley sobre las impresiones sensoriales y sustituirlas por una nueva manera de concebir la realidad, era necesario que se constituyera una manera nueva de pensar: tal es el pensamiento colectivo. Si éste ha sido el único capaz de tener tales efectos, es porque, para crear un mundo de ideales a través del cual el mundo de la realidad sensible apareciera transfigurado, era precisa una

---

[60] En gran parte, ha contribuido otra causa a esta fusión; se trata de la enorme contagiosidad de las fuerzas religiosas. Estas invaden todo objeto que esté a su alcance, con independencia de cual sea. Y así una misma fuerza religiosa puede animar las más diferentes cosas que, en base a esto mismo, resultan estrechamente aproximadas y clasificadas en el seno de un mismo género. Volveremos más tarde sobre esta contagiosidad mostrando, a la vez, que está ligada a los orígenes sociales de la noción de lo sagrado (ver Libro II, cáp. I, in fine).

sobrexcitacion de la capacidad intelectual que tan sólo es posible en y por la sociedad.

No es posible, pues, que este tipo de mentalidad carezca de relaciones con la nuestra. Nuestra lógica ha nacido de esta lógica. Seguramente las explicaciones de la ciencia contemporánea son más objetivas porque son más metódicas, porque se basan en observaciones más estrictamente controladas, pero no difieren en naturaleza de las propias del pensamiento primitivo. Hoy como ayer, explicar consiste en mostrar de qué manera una cosa participa en una o varias otras. Se ha dicho que el tipo de participación cuya existencia postulan las mitologías viola el principio de contradicción y que por esto se oponen a la implicada por las explicaciones científicas[61]. ¿No supone identificarlos sostener que un hombre es un canguro, que el sol es un pájaro? Pero nosotros no pensamos de manera diferente cuando sostenemos que el calor es un movimiento, que la luz es una vibración del éter, etc. Todas aquellas veces que unimos en base a un lazo interior términos heterogéneos, estamos identificando forzosamente contrarios. Sin duda, los términos que así unimos no son aquellos que aproxima el australiano; nosotros los escogemos siguiendo otros criterios y por razones diferentes. Pero el mismo modo por medio del que el espíritu los relaciona no difiere en lo esencial.

Es cierto que si el pensamiento primitivo fuera de manera tan general y sistemática como se pretende[62], indiferente ante las contradicciones, contrastaría en este punto y de manera acusada con el pensamiento moderno, siempre atento en acordar consigo mismo. Pero no creemos que sea posible caracterizar la mentalidad de las sociedades inferiores en base a una especie de tendencia unilateral y exclusiva hacia la indistinción. Si bien el primitivo confunde cosas que nosotros distinguimos, inversamente distingue otras que nosotros aproximamos e incluso concibe tales distinciones en forma de oposiciones violentas y tajantes. No hay sólo separación entre dos seres clasificados en dos fratrías diferentes, sino antagonismo[63]. Por esta razón, el mismo australiano que confunde el sol y el cacatúa blanco, opone este último al cacatúa negro como si se tratara de su contrario. Uno y otro le parecen pertenecer a dos géneros separados entre los que no hay nada en común. Una oposición todavía más marcada es la existente entre las cosas sagradas y las profanas. Se repelen y contradicen con tal fuerza que el espíritu se niega a pensarlas al mismo tiempo. Estas dos se desplazan mutuamente de la conciencia.

Así, pues, no hay un abismo entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico. Una y otra constan de los elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados. Lo que parece, sobre todo, ser característico de la primera es una tendencia natural tanto por las fusiones intemperantes como por los contrastes tajantes. En los dos sentidos excede con agrado. Cuando aproxima algo, lo confunde; cuando

---

[61] LÉVY-BRUHL, *op. cit.*, p. 77 y ss.
[62] Ibíd., p. 79.
[63] Ver más arriba p. 136.

lo distingue, lo opone. No conoce medida ni matices, sino que busca casos extremos; emplea, por consiguiente, los mecanismos lógicos con un algo de radicalismo, pero no ignora ninguno de ellos.

CAPITULO VIII

LA NOCION DE ALMA

En los capítulos precedentes hemos estudiado los principios fundamentales de la religión totémica. Se ha podido ver que ésta carece de toda noción de alma, de espíritu, de personaje mítico. No obstante, si bien la noción de seres espirituales no está en la base del totemismo ni, por consiguiente, del pensamiento religioso en general, no existe religión que esté falta de tal noción. Importa pues investigar de qué manera se ha constituido. Para llegar a estar seguros de que es el producto de una elaboración secundaria, nos es preciso determinar de qué manera se ha derivado de las concepciones más esenciales que anteriormente hemos expuesto y explicado.

De entre los seres espirituales hay uno que, desde un principio, debe centrar nuestra atención porque es el prototipo a partir del cual se han elaborado los restantes: se trata del alma.

I

En igual medida que no existe sociedad de que tengamos noticia que carezca de religión, tampoco hay ninguna, por muy rudimentaria que sea su organización, que no tenga todo un sistema de representaciones colectivas sobre el alma, su origen, su destino. Por lo que se puede juzgar a partir de los datos ofrecidos por la etnografía, parece que la idea de alma ha nacido con la misma humanidad y que ha aparecido, desde el principio con todos sus rasgos esenciales hasta tal punto que la labor de las religiones más avanzadas y de la filosofía se han limitado a depurarla sin agregar nada que fuera verdaderamente fundamental. En efecto, todas las sociedades australianas admiten que cada cuerpo humano ampara a un ser interior, principio de la vida que lo anima: el alma. Es cierto que sucede que las mujeres hacen excepción a la regla general: hay tribus en que se supone que éstas carecen por completo de alma[1]. Si tomamos en consideración a

[1] Tal es el caso de los Gnanji; v. *North. Tr.*, p. 170, p. 546, cf. un caso parecido en BROUGH SMITH, II, p. 269.

Dawson, lo mismo ocurriría en relación con los niños pequeños en el caso de las tribus que ha observado[2]. Pero se trata de casos excepcionales, probablemente de origen tardío[3]; parece incluso que el último testimonio es sospechoso y que pudiera deberse a una interpretación errónea de los hechos[4].

Es difícil establecer la concepción que tiene el australiano del alma, por su carácter obscuro y fluctuante. Con todo, no debemos sorprendernos por ello. Si preguntáramos a nuestros contemporáneos, incluso a aquéllos que creen más firmemente en la existencia del alma, de qué manera la conciben, las respuestas que obtendríamos no tendrían mucha más coherencia y precisión. La razón es que se trata de una noción muy compleja, en la que participan un gran número de impresiones mal analizadas cuya elaboración se ha proseguido a lo largo de siglos sin que los hombres hayan sido muy conscientes de ello. Con todo, he aquí los rasgos más esenciales, por demás frecuentemente contradictorios, en base a los cuales se define.

En cierto número de casos, se nos informa que tiene el aspecto exterior del cuerpo[5]. Pero también se da el caso de que se la conciba del tamaño de un grano de arena; tendría dimensiones hasta tal punto reducidas que sería capaz de pasar por las menores grietas y las más pequeñas fisuras[6]. Veremos que, al mismo tiempo, se la concibe en forma de especies animales. Esto significa que su forma es esencialmente inconstante e indeterminada[7]; se modifica de un momento a otro a merced de las circunstancias, siguiendo las exigencias del mito o del rito. No menos indefinible es la sustancia de que se compone. No carece de materia puesto que, aunque vaga, tiene una forma. Y en efecto, incluso a lo largo de esta vida, tiene necesidades físicas: se alimenta y, a su vez, puede servir de alimento. Se dan casos en que sale del cuerpo y, en el curso de sus desplazamientos, se alimenta a veces de otras almas[8]. Se supone que, una vez completamente liberada del organismo, desarrolla una vida absolutamente análoga a la que llevaba en este mundo: bebe, come, caza, etc.[9]. Cuando revolotea entre las ramas de los árboles provoca zumbidos y chasquidos que perciben incluso los oídos profanos[10]. Pero al mismo tiempo se la tiene por invisible para los profanos[11]. Es cierto que los magos o los ancianos tienen la facultad de ver las almas; pero es tan sólo porque en virtud de los poderes especiales, debidos a la edad o a una cultura especial, perciben cosas que se escapan a nuestros sentidos. En lo que se refiere a los individuos comunes, éstos, según Dawson, no gozarían de tal privilegio más que en un solo momento de su existencia: cuando están en puertas de morir prematuramente. Por esto, esta visión casi milagrosa es considerada como un presagio siniestro. Ahora bien, la invisibilidad es tenida generalmente como uno de los signos de la espiritualidad. Así pues, en cierta medida, se concibe el alma como algo inmaterial ya que no actúa sobre los sentidos del mismo modo que los cuerpos: no tiene huesos, dicen las tribus de las riberas del Tully[12]. Para conciliar todas estas características de signo opuesto, se la concibe como si estuviera hecha de una materia infinitamente rara y sutil, como algo etéreo[13], comparable a una sombra o a un soplo[14].

El alma es distinta e independiente del cuerpo por el hecho de que, ya en esta vida, puede salir de él momentáneamente. Lo abandona durante el sueño, durante un desmayo, etc.[15]. Puede incluso permanecer fuera durante un cierto tiempo sin provocar con ello la muerte; con todo, durante esas ausencias, la vida queda disminuida e incluso se para si el alma no vuelve a su morada[16]. Pero es sobre todo en ocasión de la muerte cuando esta distinción e independencia se acusan con la mayor nitidez. Cuando ya el cuerpo deja de existir, cuando pierde toda traza visible, el alma sigue viviendo; lleva, en un mundo aparte, una existencia autónoma.

Mas por muy real que sea esta dualidad, no es absoluta. Sería una equivocación concebir al cuerpo como una especie de hábitat en el que el alma reside pero con el que no mantiene más que relaciones externas. Muy por el contrario, el alma está unida al cuerpo en base a los más estrechos lazos; incluso no es separable de él más que trabajosa e imperfectamente. Hemos visto ya que tiene o, al menos, puede adquirir su aspecto externo. En base a esto, todo lo que afecta al uno afecta a la otra; toda herida corporal se propaga hasta el alma[17]. Esta está hasta tal punto íntimamente

---

[2] *Australian Aborigines*, p. 51.

[3] Hubo, ciertamente, entre los Gnanji una época en que las mujeres tenían alma, pues todavía en la actualidad existe un gran número de almas de mujeres. Lo peculiar es que no se reencarnan jamás; y como, para este pueblo, el alma que anima a un recién nacido es un alma interior que se reencarna, la resultante de que las almas de las mujeres no se reencarnen es que éstas no puedan tener alma. Se puede explicar además cuál es el origen de esta falta de reencarnación. Entre los Gnanji, la filiación, que fue uterina, se realiza en la actualidad en línea paterna: la madre no transmite su tótem al hijo. Carece, pues, la mujer de descendientes que la perpetúen; ella es *finis familiae suae*. Para explicar esta situación sólo se podía recurrir a dos hipótesis: o bien las mujeres carecen de alma, o bien las almas de las mujeres se destruyen con la muerte. Los Gnanji han adoptado el primer tipo de explicación: algunos pueblos de Queensland han preferido el segundo (v. ROTH, «Superstition, Magic and Medicine», en N. Queensland Ethnolg., n.º 5, prg. 68).

[4] «Los niños por debajo de cuatro o cinco años no tienen ni alma ni vida futura», dice DAWSON. Pero el dato que interpreta de este modo DAWSON es simplemente la ausencia de ritos funerarios para los niños de poca edad. Más tarde veremos la significación verdadera de esto.

[5] DAWSON, p. 51; PARKER, *The Euahlayi*, p. 35; EYLMANN, p. 188.

[6] *North. Tr.*, p. 542; SCHURMANN, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, en Woods, p. 235.

[7] Es la expresión utilizada por DAWSON, p. 50.

[8] STREHLOW, I, p. 15, n. 1; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 246. Se trata del tema del mito del vampiro.

[9] STREHLOW, I, p. 15; SCHULZE, p. 244; DAWSON, p. 51. Es cierto que a veces se sostiene que las almas no tienen nada corporal: según informaciones recogidas por EYLMANN (p. 188), las almas serían *ohne Fleisch und Blut*. Pero estas negaciones tan radicales nos producen escepticismo. El hecho de que no se realicen ofrendas a las almas de los muertos no implica en absoluto, como cree ROTH *(Superstition, Magic*, etc., prg. 65), que no se alimenten.

[10] ROTH, *ibid.*, prg. 65; *North. Tr.*, p. 500. Ocurre así que el alma despide olores (ROTH, *ibíd.*, prg. 68).

[11] ROTH, *ibid.*, prg. 67; DAWSON, p. 51.

[12] ROTH, *ibíd.*, prg. 65.

[13] SCHURMANN, *Aborig. Tr. of Port Lincoln*, en Woods, p. 235.

[14] PARKER, *The Euahlayi*, p. 29, 35; ROTH, *ibíd.*, prg. 65, 67, 68.

[15] ROTH, *Superstition*, etc., prg. 65; STREHLOW, I, p. 15.

[16] STREHLOW, I, p. 14, n. 1.

[17] FRAZER, «On certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul», en *J.A.I.*, XV, p. 66.

ligada a la vida del organismo que crece con él y con él languidece. Es ésta la razón de que un hombre que haya llegado a una cierta edad goce de privilegios que les son negados a los jóvenes; es porque el principio religioso que está en él ha adquirido mayor fuerza y eficacia a medida que avanza en la vida. Pero cuando se trata de senilidad propiamente dicha, cuando el anciano resulta incapaz de jugar un papel útil en ceremonias religiosas en las que están en juego los intereses vitales de la tribu, entonces ya no se le testimonian miramientos. Se considera que la debilidad del cuerpo se ha transmitido al alma. Careciendo de los mismos poderes que anteriormente, el sujeto ya no tiene derecho al mismo prestigio[18].

Entre el alma y el cuerpo no hay tan sólo una estrecha solidaridad sino además una confusión parcial. Por lo mismo que hay algo del cuerpo en el alma, ya que éste reproduce a veces su forma, hay también algo del alma en el cuerpo. Se supone que algunas zonas, algunos productos del organismo tienen con el alma una afinidad completamente especial: así, el corazón, la respiración, la placenta[19], la sangre[20], la sombra[21], el hígado, la grasa del hígado, los riñones[22], etc. Estos distintos sustratos materiales no constituyen para el alma simples receptáculos, sino que son el alma misma vista desde fuera. Cuando la sangre mana, el alma se escapa con ella. El alma no está en la respiración sino que es la respiración. Forma una unidad con la parte del cuerpo en que reside. De esto viene la concepción según la cual el hombre tiene una pluralidad de almas. Difuminada a través del organismo, el alma se ha diferenciado y fragmentado. Cada órgano ha llegado como a individualizar la porción de alma que en él reside, la cual se ha convertido de esta manera en una entidad distinta. La propia del corazón no podría así identificarse con la de la respiración o la de la sombra o la de la placenta. Aun cuando todas ellas estén emparentadas, exigen no obstante que se las distinga e incluso llevan nombres diferentes[23].

Por demás, si bien el alma queda de forma más particular localizada en ciertas partes del organismo, no se ausenta de las otras. En grados distintos, se difunde por todo el cuerpo. Los ritos mortuarios muestran claramente esta particularidad. Tras el último estertor, cuando se supone que el alma ya ha partido, parece natural que ésta debería aprovechar cuanto antes la libertad así reconquistada para moverse a su albedrío y retornar lo más rápido posible a su verdadera patria situada allende el

[18] Tal es el caso de los Kaitish y los Unmatjera. V. SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 506, y *Nat. Tr.*, p. 512.

[19] ROTH, *ibíd.*, prg. 65, 66, 67, 68.

[20] ROTH, *ibíd.*, prg. 68; en ese pasaje se dice que cuando, tras una pérdida de sangre, se sufre un desvanecimiento es porque el alma se ha marchado. Cf. PARKER, *The Euahlayi*, p. 38.

[21] PARKER, *The Euahlayi*, p. 29 y 35; ROTH., *ibíd.*, prg. 65.

[22] STREHLOW, I, p. 12, 14. En esos pasajes se habla de los malos espíritus que matan a los niños pequeños, a los que comen el alma, el hígado y la grasa, o bien el alma, el hígado y los riñones. El hecho de que se sitúe al alma en pie de igualdad con las diferentes vísceras o tejidos y que constituya un alimento del mismo género, muestra claramente el estrecho lazo que la une a ellos. Cf. SCHULZE, p. 246.

[23] Por ejemplo, entre los pueblos de la costa de Pennefather (ROTH, *ibíd.*, prg. 68), hay nombres distintos para que las almas que residen en el corazón *(Ngai)*, en la placenta *(Choi)*, en el aliento (*Wanji*). Los Euahlayi tienen tres y hasta cuatro almas (PARKER, *The Euahlayi*, p. 35).

cuerpo. Y no obstante, permanece junto al cadáver; el lazo que la une a éste se ha distendido pero no se ha roto. es preciso todo un aparato de ritos especiales para inducirla a un alejamiento definitivo. Se le invita a alejarse por medio de gestos, de movimientos significativos[24]. Se le abre camino, se le proporcionan salidas para que pueda levantar su vuelo más fácilmente[25]. La razón es que el alma no ha abandonado por completo el cuerpo; lo impregnaba demasiado profundamente como para poder deshacerse de él de un golpe. De esto viene el rito tan frecuente de la antropofagia mortuoria; se comen las carnes del muerto porque se supone que en ellas reside un principio sagrado que no es otro que el alma[26]. Para extirparla definitivamente, se hace fundir la carne, ya sea sometiéndola a la acción del Sol[27] ya a la acción de un fuego artificial[28]. El alma parte con los líquidos segregados. Pero aún la osamenta desecada la contiene en parte. En base a esto, se la emplea como objetos sagrados o como instrumentos mágicos[29]; o bien si se pretende poner completamente en libertad el principio que contiene, se la hace añicos[30].

Llega, con todo, un momento en que se consuma la separación definitiva; el alma liberada emprende su marcha. Pero como está, po, naturaleza, tan íntimamente unida al cuerpo, esta separación se ve acompañada por un profundo cambio de estado. Así, el alma adopta entonces otro nombre[31]. Aun cuando conserve todos los rasgos distintivos del individuo en el que se encarnaba, su talante, sus buenas y malas cualidades[32], no obstante se ha convertido en un nuevo ser. A partir de entonces, empieza para ella una nueva vida.

El alma se instala en el país de las almas. Se concibe este lugar de manera diferente según las tribus; incluso a veces aparecen concepciones diferentes que coexisten en el seno de una misma tribu. A veces, es emplazado bajo tierra, y cada clan totémico tiene uno propio. Es el lugar donde los ancestros primigenios, fundadores del clan, en un momento dado han penetrado en la tierra y al que se han ido a vivir tras su muerte. En el mundo subterráneo, hay así una distribución geográfica de los muertos que se corresponde a la de los vivos. Allí brilla perpetuamente el Sol; por allí corren ríos que no se secan jamás. Así es la concepción que Spencer y Gillen atribuyen a las tribus del centro, Arunta[33], Warramunga[34], etc. La

[24] V. la descripción del rito del Urpmilchima, entre los Arunta (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 503 y ss.).

[25] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 497 y 508.

[26] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 547, 548.

[27] *Ibíd.*, p. 506, p. 527 y ss.

[28] MEYER, *The Encounter Bay Tribe*, en Woods, p. 198.

[29] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 551, 463; *Nat. Tr.*, p. 553.

[30] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 540.

[31] Por ejemplo, entre los Arunta y los Loritja (STREHLOW, I, p. 15, n. 2; II, p. 77). En vida, el alma se llama *guruna y ltana* después de la muerte. El *ltana* de STREHLOW es igual al *ulthana* de SPENCER y GILLEN *(Nat. Tr.*, p. 514 y ss.). Lo mismo ocurre entre los pueblos de la costa de Bloomfield (ROTH, *Superstition*, etc., prg. 66).

[32] EYLMANN, p. 188.

[33] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 524, 491, 496.

[34] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 542, 508.

misma aparece entre los Wotjobaluk[35]. En otros casos, se supone que todos los muertos, con independencia de cual sea su tótem, viven juntos en un mismo lugar más o menos vagamente ubicado más allá del mar, en una isla[36], o en las riberas de un lago[37]. A veces, por último, se sostiene que las almas se trasladan al cielo, más allá de las nubes. «Allí, dice Dawson, se encuentra una magnífica región abundante en canguros y caza de todo tipo donde se lleva una vida alegre. Allí las almas se reencuentran y reconocen»[38]. Es probable que ciertos rasgos de los que se compone este cuadro hayan sido tomados del paraíso de los misioneros cristianos[39]; pero parece seguro que la idea de que las almas, o por lo menos ciertas almas, van al cielo tras la muerte es autóctona, pues aparece en otros puntos del continente australiano[40].

En general, todas las almas tienen el mismo destino y llevan un mismo tipo de vida. No obstante, hay ocasiones en que se les aplica un tratamiento diferente según el modo en que se hayan conducido en vida, y así se ve aparecer como un primer esbozo de esos compartimentos distintos e incluso opuestos en los que se ha de dividir más tarde el mundo del más allá. Las almas de aquellos que, en vida, se han destacado como cazadores, guerreros, danzarines, etc., no quedan confundidas con las restantes; se les asigna un lugar diferente[41]. A veces, se trata del cielo[42]. Strehlow informa incluso que, según un mito, las almas de los malvados son devoradas por un espíritu temible y reducidas a la nada[43]. Con todo, estas concepciones son todavía muy imprecisas en Australia[44] y no empiezan a adquirir un poco de determinación y nitidez más que en el seno de sociedades más avanzadas como las americanas[45].

II

Tales son, en su forma más primitiva y reducidas a sus rasgos más esenciales, las creencias sobre la naturaleza del alma y su destino. Nos es

[35] Mathews, «Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria», en *Journal and Proc. of the R. S. of N. S. Wales,* XXXVIII, p. 287.

[36] Strehlow, I, p. 15 y ss. Así, según Strehlow, entre los Arunta, los muertos viven en una isla; según Spencer y Gillen, en un lugar subterráneo. Es probable que los dos mitos coexistan y que no sean los únicos. Veremos que existe un tercero. Sobre la concepción de la isla de los muertos, cf. Howitt, *Nat. Tr.,* p. 498; Schurmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln,* en Woods, p. 235; Eylmann, p. 189.

[37] Schulze, p. 244.

[38] Dawson, p. 51.

[39] En esas mismas tribus se conservan las trazas de un mito más antiguo, según el cual las almas vivían en un medio subterráneo (Dawson, *ibid.)*

[40] Taplin, *The Narrinyeri,* p. 18-19; Howitt, *Nat. Tr.,* p. 473; Strehlow, I, p. 16.

[41] Howitt, *Nat. Tr.,* p. 498.

[42] Strehlow, I, p. 16; Eylmann, p. 189; Howitt, *Nat. Tr.,* p. 473.

[43] Se trata de los espíritus de los ancestros de un clan especial, el clan de la glándula de veneno (Giftdrüsenmänner).

[44] A veces la influencia de los misioneros se hace manifiesta. Dawson nos habla de un verdadero infierno opuesto al paraíso; él mismo es tendente a interpretar esta concepción como de origen europeo.

[45] Dorsey, «Siouan Cults», en *XIth Rep.*, p. 419-420, 422, 485; cf. Marillier, *La survivance de l'ame et l'idée de justice chez les peuples non civilisés,* Rapport de L'École des Hautes Etudes, 1893.

preciso ahora explicarlas ¿Qué es, pues, lo que ha podido llevar al hombre a pensar que en él había dos seres, de entre los cuales uno poseía esas características tan especiales que acaban de ser enumeradas? Para responder a esta pregunta empecemos por investigar cuál es el origen que el mismo primitivo asigna al principio espiritual que cree sentir en sí: convenientemente analizada, su propia concepción nos pondrá en la vía hacia la solución.

Siguiendo el método que nos esforzamos en poner en práctica, estudiaremos las ideas de que se trata en el seno de un grupo determinado de sociedades donde han sido observadas de manera particularmente precisa: se trata de las tribus del centro de Australia. Aunque extensa, el área de nuestra investigación será, pues, limitada. Pero hay razones para creer que estas mismas ideas, bajo formas distintas, están o han estado muy generalizadas, incluso fuera de Australia. Por demás, hay que destacar que la noción de alma no es, en estas tribus centrales, específicamente diferente de la que se tiene en las otras tribus australianas; en todas partes mantiene las mismas características esenciales. Puesto que un mismo efecto tiene siempre una misma causa, parece pertinente pensar que esta noción, en todas partes idéntica a sí misma, no es el resultado, según los sitios, de elementos diferentes. El origen que nos veremos abocados a atribuirle, en base al estudio de las tribus de que se va a tratar de modo más especial, deberá pues ser considerado como igualmente cierto en relación a las otras. Las primeras nos brindarán, de alguna manera, la ocasión de realizar un experimento cuyos resultados, como los de todo experimento bien realizado, serán susceptibles de ser generalizados. La homogeneidad de la civilización australiana bastará por sí sola para justificar esta generalización; pero tendremos cuidado en confirmarla posteriormente en base a datos tomados de otros pueblos tanto de Australia como de América.

Dado que las concepciones que nos han de aportar los fundamentos de nuestra demostración han sido referidos de manera distinta por Spencer y Gillen, por un lado, y por Strehlow, por el otro, expondremos sucesivamente las dos versiones. Se verá que, convenientemente interpretadas, difieren más en la forma que en el fondo y que, en definitiva, tienen la misma significación sociológica.

Según Spencer y Gillen, las almas que, para cada generación, vienen a animar los cuerpos de los recién nacidos no son producto de creaciones especiales y originales; todas las tribus admitirían la existencia de un stock definido de almas cuyos miembros no pueden ser aumentados en una unidad[46] y que se reencarnan periódicamente. Cuando un individuo muere, su alma abandona el cuerpo en que residía y, una vez realizado el duelo, se dirige al país de las almas; pero, al cabo de un cierto tiempo, vuelve de nuevo a encarnarse y son estas reencarnaciones las que dan lugar a las concepciones y los nacimientos. Son estas almas fundamentales las que, en el origen de las cosas, animaban a los ancestros fundadores del

[46] Como veremos en el siguiente capitulo, pueden desdoblarse provisionalmente, pero tales desdoblamientos no agregan una unidad adicional al número de almas capaces de reencarnarse.

clan. En una determinada época, más allá de la cual no se remonta la imaginación y a la que se considera como la del origen de los tiempos, existían seres que no se derivaban de ningún otro. Los Arunta los llaman, por esta razón, los Aljirangamitjina[47], los increados, los que existen desde toda la eternidad, y, según Spencer y Gillen, darían el nombre de Alcheringa[48] al período en que se supone que estos seres fabulosos vivieron. Organizados en clanes totémicos, al igual que los hombres actuales, transcurrían su tiempo en viajes en cuyo curso acometían todo tipo de acciones prodigiosas cuyo recuerdo perpetúan los mitos. Pero hubo un momento en que tal vida terrestre se acabó: individualmente o en grupos, los ancestros penetraron bajo la tierra. Pero sus almas existen todavía; son inmortales. Incluso siguen frecuentando los lugares donde tuvo fin la existencia de sus primeros huéspedes. Tales lugares tienen por demás, en base a los recuerdos que están encadenados a ellos, un carácter sagrado; allí se encuentran emplazados los okanikilla, esa especie de santuarios donde se conservan los churinga del clan y que son como centros de los diferentes cultos totémicos. Cuando una de esas almas que vaga alrededor de uno de esos santuarios se introduce en el cuerpo de una mujer, resulta concebida y, más tarde, da a luz[49]. Se considera pues a cada individuo como un nuevo avatar de un ancestro determinado: es ese mismo ancestro que reaparece en un nuevo cuerpo y con nuevos rasgos. Ahora bien, ¿qué eran esos ancestros?

En primer lugar, estaban dotados de poderes infinitamente superiores a los que poseen los hombres en la actualidad, incluidos los ancianos más respetados y los magos más reputados. Se les atribuye cualidades que podríamos calificar como milagrosas: «Podían viajar sobre la tierra, bajo la tierra, por los aires; abriéndose una vena, cada uno de ellos podía inundar regiones enteras, hacer emerger nuevas tierras; en un farallón rocoso hacían aparecer un lago o abrían una garganta que les servía de paso; allí donde plantaban su nurtunja brotaban de la tierra rocas o árboles»[50]. Son ellos los que han dado a la tierra la forma que presenta en la actualidad. Han creado todo tipo de seres, hombres o animales. Son casi dioses. Sus almas tienen, pues, igualmente un carácter divino. Y puesto que las almas de los hombres son esas mismas almas ancestrales reencarnadas en cuerpos humanos, son ellas mismas seres sagrados.

En segundo lugar, esos seres no eran hombres en el sentido preciso de la palabra, sino animales o vegetales o bien seres mixtos en los que era predominante el elemento animal o el vegetal: «Los ancestros que vivían en aquellos tiempos fabulosos, dicen Spencer y Gillen, estaban, según opinan los indígenas, en tan estrecha asociación con los animales o las

[47] STREHLOW, I, p. 2.

[48] *Nat. Tr.*, p. 73, n. 1.

[49] Ver sobre est conjunto de concepciones SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p.119, 123-127, 387 y ss.; *North. Tr.*, p. 145-147. Entre los Gnanji, la concepción no ocurre necesariamente en las cercanías del oknanikilla. Pero se cree que cada pareja viaja acompañada por un enjambre de almas del marido en sus desplazamientos por el continente. Cuando se dan las condiciones, una de tales almas penetra en el cuerpo de la mujer y la fecunda, con independencia de donde se encuentre *(North. Tr.*, p. 169).

[50] *Nat. Tr.*, p. 512-513. Cf. cap. X y XI.

plantas que les daban nombre que un personaje de la Alcheringa perteneciente al tótem del canguro, por ejemplo, viene frecuentemente representado en los mitos como un hombre-canguro, o un canguro-hombre. Con frecuencia su personalidad humana queda absorbida por la de la planta o el animal del que se sostiene que desciende»[51]. Sus almas, que siguen existiendo, tienen necesariamente la misma naturaleza; también en ellas se entrelazan el elemento animal y el elemento humano, con una cierta tendencia a que el primero sea predominante. Son pues de la misma sustancia que el principio totémico, pues sabemos que este último tiene precisamente por característica el presentar ese doble aspecto, el ser síntesis y fusión de los dos reinos.

Puesto que no existen más almas que aquéllas, llegamos a la siguiente conclusión: que el alma, de una manera general, no es más que el principio totémico encarnado en cada individuo. No hay en esta conclusión nada de que podamos sorprendernos. Sabemos ya que ese principio es inmanente a cada uno de los miembros del clan. Pero, al penetrar en los individuos, es inevitable que él mismo se individualice. Por el hecho de que las conciencias, de las que así se convierte en un elemento integrante, difieren entre sí, él se diferencia a imagen suya; por el hecho de que cada una tiene una fisonomía propia, él adopta, en cada una, una fisonomía distinta. Sin duda, en sí mismo, el principio totémico se mantiene como una fuerza exterior y extraña al hombre; pero la parte que se supone que posee no puede no contraer estrechas afinidades con el sujeto particular en que reside: participa en su naturaleza; se hace suya en alguna medida. Tiene así dos caracteres contradictorios, pero cuya coexistencia es uno de los rasgos distintivos de la noción de alma. En la actualidad, al igual que en otros tiempos, el alma es, de una parte, lo mejor y más profundo que hay en nosotros mismos, la parte eminente de nuestro ser; y no obstante, es también un huésped de paso que viene de fuera, que vive en nosotros una existencia distinta de la del cuerpo y que algún día ha de recobrar su completa independencia. En una palabra, lo mismo que la sociedad no vive más que en y por los individuos, el principio totémico no vive más que en y por las conciencias individuales cuyo conjunto da forma al clan. Si aquéllas no lo sintieran en sí, éste no existiría; son ellas las que lo sitúan en medio de las cosas. Por consiguiente le es preciso repartirse y fragmentarse entre ellas. Cada uno de estos fragmentos es un alma.

Un mito que encontramos en un número bastante grande de tribus del centro y que, por demás, no es más que una versión particular de los precedentes, muestra aún mejor que éste es la materia de la que está hecha la idea de alma. En estas tribus, la tradición sitúa como origen de cada clan, no una pluralidad de ancestros, sino tan sólo dos[52] o incluso uno solo[53]. Ese ser único, mientras permanecía así solitario, contenía en sí la integridad del principio totémico pues, en aquel momento, no existía nada

[51] *Ibíd.*, p. 119.

[52] Entre los Kaitish *(North. Tr.*, p. 154), entre los Urabunna *(North. Tr.*, p. 146).

[53] Tal es el caso de los Warramunga y las tribus emparentadas con ellos, Walpari, Wulmala, Worgaia, Tjigilli *(North. Tr.*, p. 161), y también de los Umbaia y los Gnanji *(North. Tr.*, p. 170).

a lo que pudiera comunicarse tal principio. Ahora bien, según la tradición, todas las almas humanas existentes, tanto aquéllas que animan actualmente el cuerpo de los hombres como las que, actualmente no encarnadas, están en reserva para el futuro, todas se habrían originado en ese personaje solitario; estarían hechas de su sustancia. Al desplazarse sobre la superficie de la tierra, al agitarse, al sacudirse, ese ser las habría hecho salir de su cuerpo y las habría sembrado en los lugares por los que se sostiene que pasó ¿No es esto decir, en forma simbólica, que constituyen partes de la divinidad totémica?

Pero tal conclusión supone que las tribus de que se acaba de tratar admiten la doctrina de la reencarnación. Ahora bien, según Strehlow, los Arunta, es decir, la sociedad que Spencer y Gillen han estudiado más largamente y mejor, ignorarían tal doctrina. Así pues si estos dos investigadores se hubieran equivocado, en este caso particular, hasta tal punto, se debería sospechar del conjunto de sus informaciones. Importa pues determinar el significado real de esta divergencia.

Según Strehlow, el alma, una vez liberada de manera definitiva del cuerpo por medio de los ritos de duelo, no se reencarnaría de nuevo. Se marcharía a la isla de los muertos, donde trancurriría sus días durmiendo y bailando durante las noches, hasta el momento en que volviera sobre la tierra. En tal momento, volvería entre los vivos y jugaría el papel de genio protector de sus hijos pequeños o, faltando éstos, de los nietos que el muerto ha dejado tras su marcha; su labor sería la de introducirse en su cuerpo para facilitar su crecimiento. El alma permanecería de este modo en el seno de su anterior familia, durante uno o dos años; tras este plazo, volvería al país de las almas. Pero al cabo de un cierto tiempo, lo abandonaría de nuevo para volver a tener una nueva estancia en la tierra, la cual, por demás, sería la última. Llegaría un determinado momento en que se vería obligada a reemprender, y esta vez sin intenciones de retorno, el viaje a la isla de los muertos; y allí, tras distintas incidencias que es inútil detallar, sobrevendría una tormenta en cuyo curso sería fulminada por un rayo. Sería sólo entonces cuando su carrera se acabaría definitivamente[54].

Así pues, el alma no se podría reencarnar; por consiguiente, las concepciones y los nacimentos se deberían a reencarnaciones de almas que periódicamente recomenzaran nuevas existencias en el seno de nuevos cuerpos. Sin duda Strehlow, a la par que Spencer y Gillen, declara que, para los Arunta, las relaciones sexuales no son en ningún sentido la condición determinante de la reproducción[55]; ésta sería más bien el resultado de manipulaciones mágicas, pero diferentes de las que los anteriores investigadores nos habían dado a conocer. Sería el producto de uno de los dos procedimientos siguientes.

[54] STREHLOW, I, P. 15-16. Para los Loritja, ver STREHLOW, II, p. 7.

[55] STREHLOW llega al extremo de sostener que no se considera a las relaciones sexuales ni siquiera como una condición necesaria, una especie de preparación para la concepción (II, p. 52, n. 7). Es cierto que unas líneas más abajo agrega que los ancianos saben perfectamente la relación que une la relación sexual con la procreación y que, en lo que se refiere a los animales, incluso los niños están al corriente. Todo esto no deja de debilitar el alcance de su afirmación inicial.

Allí donde se supone que uno de los ancestros de los Alcheringa[56] se hundió en la tierra aparece una roca o un árbol que representan su cuerpo. Se denomina *nanja*, según Spencer y Gillen[57], *ngarra*, según Strhelow[58], el árbol o la roca que sostienen tal relación mística con el héroe desaparecido. A veces, se trata de una charca de agua, que se supone que se ha formado de esta manera. Pues bien, en cada uno de esos árboles, de esas rocas, en cada una de esas charcas de agua, viven embriones de niños, llamados *ratapa*[59], que pertenecen al mismo tótem que el ancestro correspondiente. Por ejemplo, en un gomero que representa a un ancestro del clan del Canguro se encuentran los ratapa que tienen por tótem al Canguro. Basta con que una mujer pase por su lado y pertenezca a la clase matrimonial a la que deben pertenecer regularmente las madres de esos ratapa[60], para que uno de éstos tenga la oportunidad de introducirse en ella por la cadera. La mujer es advertida de esta toma de posesión por dolores característicos que constituyen los primeros síntomas del embarazo. El niño así concebido pertenecerá naturalmente al mismo tótem que el ancestro, en cuyo cuerpo místico residía antes de encarnarse[61].

En otros casos el procedimiento empleado difiere ligeramente: es el mismo ancestro el que actúa en persona. En un momento determinado, sale de su retiro subterráneo y lanza sobre una mujer que pase un pequeño churinga de una forma especial, llamado *namatuna*[62]. El churinga penetra en el cuerpo de la mujer y en él adopta una forma humana, mientras el ancestro desaparece de nuevo bajo tierra[63].

Se cree que estos dos tipos de concepción son igualmente frecuentes. Es la forma de la cara del niño la que revelará la manera en que ha sido concebido: según tenga un aspecto ancho o alargado, se dice que es el fruto de la encarnación de un ratapa o de un namatuna. Con todo, además de estos procedimientos de fecundación, Strehlow señala un tercero, pero que se tiene por mucho más raro. Según éste, el ancestro, después de que su

[56] En general empleamos preferentemente la terminología de SPENCER y GILLEN porque ha quedado consagrada, ya en nuestros días, por un uso frecuente.

[57] *Nat. Tr.*, p. 124, 513.

[58] I, p. 5, *Ngarra*, según STREHLOW, significa eterno. Entre los Loritja, ese papel lo juegan tan sólo las rocas.

[59] STREHLOW lo traduce como *Kinderkeine* (gérmenes de niños). No es cierto, por demás, que SPENCER y GILLEN hayan ignorado el mito de los *ratapa* y las costumbres ligadas a él. Tratan de ellos de manera explícita en *Nat. Tr.*, p. 366 y ss., y p. 552. Señalan que en diferentes partes del territorio de los Arunta existen rocas, llamadas *Erathipa*, de las que surgen *spirit children*, almas de niños, que se introducen en los cuerpos de las mujeres, fecundándolas. Según SPENCER y GILLEN, *Erathipa* significaría niño, aunque, según agregan, esa palabra no es utilizada en este sentido en las conversaciones corrientes *(ibid.*, p. 338).

[60] Los Arunta se distribuyen unas veces en cuatro clases matrimoniales, otras en ocho. La clase de un niño está determinada por la de su padre; por lo mismo, de la primera se puede deducir cuál es la segunda (v. SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 70 y ss; STREHLOW, I, p. 6 y ss.). Queda por averiguar de qué manera el ratapa queda ligado a una clase; volveremos sobre este punto más tarde.

[61] STREHLOW, II, p. 52. Alguna vez, pero raramente, se levantan discusiones sobre la naturaleza del tótem del niño. STREHLOW cita un caso (p. 53).

[62] Es la misma palabra que *namatwinna* que aparece en SPENCER y GILLEN *(Nat. Tr.*, p. 541).

[63] STREHLOW, II, p. 53.

namatuna haya penetrado en el cuerpo de la mujer, se introduciría él mismo y se sometería voluntariamente a un nuevo nacimiento. En este caso pues, la concepción sería el resultado de una verdadera reencarnación del ancestro. Sólo que tal caso sería muy excepcional y, además, cuando muere el hombre concebido de esa manera, el alma ancestral que lo animaba se marcharía, como las almas ordinarias, a la isla de los muertos, donde, tras la espera acostumbrada, sería definitivamente aniquilada. Así pues no sufriría nuevas reencarnaciones[64].

Tal es la versión de Strehlow[65]. En su opinión, se opone radicalmente a la de Spencer y Gillen. En realidad, no difiere más que por la formulación literal de las fórmulas y los ritos, pero se trata claramente de una variante formal de un mismo tema mítico.

En primer lugar, todos los investigadores están de acuerdo en ver en toda concepción el efecto de una encarnación. Sólo que, según Strehlow, lo que se encarna no es el alma, sino un ratapa o un namatuna ¿Pero qué es un ratapa? Se trata, dice Strehlow, de un embrión completo que consta a la vez de un alma y un cuerpo. Pero siempre se concibe el alma bajo formas materiales; el alma duerme, baila, caza, come, etc. Así pues también ella comprende un elemento corporal. A la inversa, el ratapa no es visible comúnmente; nadie lo ve cuando se introduce en el cuerpo de la mujer[66]; es tanto como sostener que tiene una materialidad muy comparable a la del alma. Así, bajo este punto de vista, no parece que sea posible diferenciarlos netamente entre sí. Se trata, en definitiva, de seres míticos a los que sensiblemente se concibe siguiendo un mismo modelo. Schulze los denomina almas de niños[67]. Por demás, al igual que el alma, el ratapa mantiene relaciones de lo más estrechas con el ancestro cuyas formas materiales están representadas por el árbol o la roca sagrados. Es del mismo tótem que el ancestro, de la misma fratría, de la misma clase matrimonial[68]. Su ubicación en el seno de la estructura social de la tribu es exactamente la misma que se supone que ocupó en otros tiempos el ancestro. Lleva su mismo nombre[69]. Todo esto prueba que estas dos personalidades mantienen por lo menos unas relaciones de muy estrecho parentesco.

Hay más; este parentesco llega al límite de una completa identidad. En efecto, el ratapa se ha formado a partir del cuerpo místico del ancestro; de ahí proviene; es como una parte suya que se hubiera desgajado. Se trata

[64] *Ibíd.*, II, p. 56.

[65] MATHEWS atribuye a los Tjingilli *(alias* Chingalee) una teoría análoga sobre la concepción *(Proc. R. Geogr. Trans. and Soc. Queensland,* XII [1907], p. 75-76).

[66] A veces ocurre que el ancestro que se supone que lanzó el namatuna se muestra a la mujer en forma de un animal o de un hombre; es una prueba adicional de la tendencia del alma ancestral a adoptar una forma material.

[67] SCHULZE, *loc. cit.*, p. 237.

[68] Esto es lo que resulta del hecho de que el ratapa no pueda encarnarse más que en el cuerpo de una mujer que pertenezca a la misma clase matrimonial que la madre del ancestro mítico. En base a esto no comprendemos cómo STREHLOW ha podido sostener (I, p. 42, *Anmerkung)* que, salvo en algunos casos, los mitos no vinculan a los ancestros de la Alcheringa con clases matrimoniales determinadas. Su misma teoría de la concepción da por supuesto exactamente lo contrario (cf. II, p. 53 y ss.).

[69] STREHLOW, II, p. 58.

pues de algo propio del ancestro que penetra en el seno de la madre y se convierte en un niño. Y así desembocamos en la concepción de Spencer y Gillen: el nacimiento es debido a la encarnación de un personaje ancestral. No se trata, sin duda, de que todo este personaje se encarne; no estamos más que ante algo que emana de él. Pero esta diferencia tiene un interés puramente secundario ya que, cuando un ser sagrado se divide y desdobla, se reproduce, con todas sus características esenciales, en cada uno de los fragmentos entre los que se ha repartido. El ancestro de la Alcheringa está, en el fondo, en su complitud en ese elemento de sí mismo que se convierte en un ratapa[70].

El mismo significado tiene la segunda modalidad de concepción diferenciada por Strehlow. En efecto, el churinga, y especialmente ese churinga especial llamado namatuna, es tenido por una transformación del ancestro; según Strehlow[71], es su cuerpo del mismo modo que el árbol nanja. En otros términos, la personalidad del ancestro, su churinga, su árbol nanja son cosas sagradas que suscitan idénticos sentimientos y a los que se asigna un mismo valor religioso. En base a esto se transforman los unos en los otros: allí donde el ancestro ha perdido un churinga han salido de la tierra un árbol o una roca sagrados, de igual manera que en aquellos lugares donde él en persona se introdujo bajo tierra[72]. Hay pues una equivalencia mítica entre un personaje de la Alcheringa y su churinga; por consiguiente, cuando el primero lanza un manatuna sobre el cuerpo de una mujer es como si él mismo penetrara en aquél. De hecho, hemos visto que a veces él se introduce tras el manatuna; según otras versiones, lo precede; se diría que le deja libre la vía[73]. El hecho de que estos temas coexistan en el seno de un mismo mito es concluyente para mostrar que el uno no es más que un doble del otro.

Por demás, con independencia del modo en que se realice la concepción, está fuera de duda que cada individuo se encuentra unido a un ancestro determinado de la Alcheringa en base a lazos excepcionalmente intensos. En primer lugar, cada hombre tiene en monopolio a su ancestro; dos personas no pueden tener simultáneamente al mismo. Dicho de otra manera, un ser de la Alcheringa no cuenta jamás con más de un representante entre los vivos[74]. Es más, el uno no es más que un aspecto

[70] La diferencia entre estas dos concepciones se atenúa aún más, quedándose reducida casi a nada, si se destaca que cuando SPENCER y GILLEN nos dicen que el alma ancestral se encarna en el cuerpo de la mujer no se deben tomar al pie de la letra las formulaciones que utilizan. No es el alma en su conjunto la que fecunda a la madre, sino tan sólo una emanación de aquélla. En efecto, según nos dicen, en la roca o en el árbol nanja sigue residiendo un alma igualmente poderosa e incluso superior a la que se ha encarnado (V. *Nat. Tr.*, p. 514); más tarde tendremos la oportunidad de volver sobre este punto (cf. p. 399).

[71] II, p. 76, 81. Según SPENCER y GILLEN, el churinga no sería el cuerpo del ancestro, sino el objeto en que reside el alma de este último. Estas dos interpretaciones míticas son, en el fondo, idénticas y es fácil entender de qué manera se ha pasado de la una a la otra: el cuerpo es el lugar donde reside el alma.

[72] STREHLOW, I, p. 4.

[73] STREHLOW, I, p. 53-54. En esos relatos, el ancestro se introduce en un principio en persona en el seno de la mujer, produciéndole las molestias típicas del embarazo. Más tarde sale de allí, no dejando sino tras esto el namatuna.

[74] STREHLOW, II, p. 76.

del otro. En efecto, el churinga dejado por el ancestro expresa, como sabemos, su personalidad; si adoptamos la interpretación de Strehlow, que quizás sea la más satisfactoria, diremos que es su cuerpo. Pero ese mismo churinga está emparentado de la misma manera con el individuo al que se supone concebido gracias a la acción del ancestro, es decir, que es el fruto de sus acciones místicas. Cuando se introduce al adolescente iniciado en el interior del santuario del clan, se le enseña el churinga de su ancestro mientras se le dice: «Tú eres este cuerpo; tú eres lo mismo que esto» [75]. El churinga es pues, según la fórmula de Strehlow, «el cuerpo que tienen en común el individuo y su ancestro» [76]. Para que sea posible que tengan un mismo cuerpo, es preciso que, por lo menos en un sentido, se confundan sus personas. Es por demás lo que reconoce explícitamente Strehlow: «Por medio del tjutunja (churinga), nos dice, el individuo queda unido a su ancestro personal» [77].

Resulta pues que, tanto para Strehlow como para Spencer y Gillen, en cada recién nacido reside un principio religioso, místico, que emana de un ancestro de la Alcheringa. Ese principio es el que constituye la esencia de cada individuo; es pues su alma o, en todo caso, su alma está hecha de la misma materia y de la misma sustancia. Pues bien, nosotros nos hemos apoyado tan sólo en este hecho fundamental para determinar la naturaleza y el orígen de la idea de alma. Las diferentes metáforas en base a las cuales se ha podido expresar no tienen para nosotros más que un interés secundario [78].

Lejos de refutar los datos en los que se apoya nuestra tesis, las recientes observaciones de Strehlow nos proporcionan nuevas pruebas para confirmarla. Nuestro razonamiento consistía en inferir la naturaleza totémica del alma humana a partir de la naturaleza totémica del alma ancestral en relación a la cual la primera es una emanación y una especie de réplica. Pues bien, algunos de los datos nuevos que nos proporciona Strehlow demuestran, de manera todavía más categórica que aquéllos con los que contábamos hasta ahora, la existencia de esa característica en ambos. En primer lugar, al igual que Spencer y Gillen, Strehlow insiste en «las intensas relaciones que unen a cada ancestro con un animal, una planta o algún otro objeto natural». Algunos de esos Altjirangamitjina (son los hombres de la Alcheringa de Spencer y Gillen) «deben, nos dice, haberse

[75] *Ibíd.*, p. 81. He aquí la traducción literal de los términos empleados tal como nos la proporciona STREHLOW: *Dies du Körper bist; dies du der nämliche.* En un mito, el héroe civilizador Mangarkunjerkunja, al presentar a cada hombre su churinga, le dice: «Tú has nacido del churinga» *(ibíd.* p. 76).

[76] STREHLOW, II, p. 76.

[77] STREHLOW, *ibíd.*

[78] En el fondo, la única diferencia existente entre STREHLOW y SPENCER y GILLEN es la siguiente. Para estos últimos autores, tras su muerte, el alma del individuo retorna al árbol nanja en donde se confunde de nuevo con el alma del ancestro *(Nat. Tr.,* p. 513); para STREHLOW, se va a la isla de los muertos donde acaba por ser reducida a la nada. Tanto en un mito como en el otro, el alma no sobrevive individualmente. Renunciamos a determinar cuál es la causa de esta divergencia. Es posible a la existencia de un error de SPENCER y GILLEN que no nos hablan de la isla de los muertos. También es posible que el mito difiera entre los Arunta del Este, a los que, sobre todo, han observado SPENCER y GILLEN, del de las otras partes de la tribu.

mostrado directamente en calidad de animales; otros adoptaban una forma animal de manera pasajera» [79]. Incluso ahora se transforman incesantemente en animales [80]. En todo caso, y prescindiendo de cual sea su aspecto exterior, «en cada uno de ellos afloran con evidencia las cualidades propias y diferenciales de los animales». Por ejemplo, los ancestros del clan del Canguro comen hierba como si fueran verdaderos canguros y huyen ante los cazadores; los del clan del Emú corren y se alimentan al igual que los emús [81], etc. Es más: ¡Aquellos ancestros que tenían por tótem a un vegetal se han convertido, una vez muertos, en ese mismo vegetal! [82]. Por demás, este estrecho parentesco entre el ancestro y el ser totémico lo siente el indígena de tal manera que influye sobre la terminología. Entre los Arunta, el niño llama *altjira* al tótem de su madre, que utiliza como tótem secundario [83]. Como originariamente la filiación se realizaba en línea uterina, hubo un período en que cada individuo no tenía más tótem que el de su madre; es pues muy verosímil que ese término de *altjira* designara al tótem propiamente dicho. Pues bien, es evidente que entra en la composición del término que significa ancestro primigenio, *altjirangamitjina* [84].

El modo en que se concibe al tótem y al ancestro es incluso tan aproximado que a veces parece que se los confunde. Así, depués de hablarnos del tótem de la madre o *altjira*, Strehlow agrega: «Este *altjira* se les aparece a los indígenas en sueños y les da consejos, además de llevar noticias de ellos a sus amigos dormidos» [85]. Ese altjira que habla, que está ligado personalmente a cada individuo, es evidentemente un ancestro; y no obstante es también la encarnación del tótem. Se debe interpretar en este sentido un texto de Roth en el que se trata de las invocaciones que se dirigen al tótem [86]. Parece, pues, claro, que a veces se concibe al tótem en forma de una serie de seres ideales, de personajes míticos que no se diferencian casi en nada de los ancestros. En una palabra, los ancestros son el tótem fragmentado [87].

Pero si el ancestro se confunde hasta tal punto con el ser totémico, lo mismo debe repetirse en relación con el alma individual que tan estrechamente vinculada está al alma ancestral. Por demás, es esto mismo lo que resulta de los estrechos lazos que unen a cada hombre con su churinga. Sabemos, en efecto, que el churinga es expresivo de la personalidad del individuo que se cree ha nacido por obra suya [88]; pero es expresivo igualmente del animal totémico. Cuando el héroe civilizador Mangarkunjerkunja presentó a cada uno de los miembros del clan del

[79] STREHLOW, II, p. 51.

[80] *Ibíd.*, II, p. 56.

[81] *Ibíd.*, I, p. 3-4.

[82] *Ibíd.*, II, p. 61.

[83] V. más arriba p. 172.

[84] STREHLOW, II, p. 57 y I, p. 2.

[85] STREHLOW, II, p. 57.

[86] ROTH, *Superstition, Magic,* etc., prg. 74.

[87] En otras palabras, la especie totémica se encuentra mucho más constituida por el grupo de ancestros, por la especie mítica, que por la especie animal o vegetal propiamente dicha.

[88] V. más arriba p. 238.

Canguro su churinga personal, se expresó en estos términos: «He aquí el cuerpo de un canguro»[89]. De este modo, el churinga es a la vez el cuerpo del ancestro, del individuo actual y del animal totémico; estos tres seres forman pues, según una formulación aguda y ajustada de Strehlow, «una unidad solidaria»[90]. Constituyen términos equivalentes y sustituibles entre sí. Es tanto como decir que se los concibe como facetas diferentes de una sola e idéntica realidad, que se define también por los atributos distintivos del tótem. El principio totémico constituye su esencia común. El mismo lenguaje es expresivo de esta identidad. La palabra ratapa y, en la lengua de los Loritja, la palabra *aratapi* designan al embrión mítico que se separa del ancestro y se convierte en el niño; pues bien, las mismas palabras sirven para designar también al tótem de ese mismo niño tal como queda determinado por el lugar en que la madre cree haber quedado embarazada[91].

III

Es cierto que en las páginas precedentes no se ha estudiado la doctrina de la reencarnación más que entre las tribus de Australia Central; se podría, en base a esto, juzgar como demasiado estrechos los supuestos sobre los que descansa nuestra inferencia. Pero hay que decir que, en primer lugar, por las razones que hemos expuesto, la experiencia hecha tiene una trascendencia que desborda el marco de las sociedades que hemos tomado directamente como punto de observación. Además abundan datos que aseguran la existencia de concepciones idénticas o análogas en los puntos más dispares de Australia o que por lo menos han dejado trazas aparentes. Aparecen hasta en América.

Howitt destaca la presencia de tales doctrinas entre los Dieri, en Australia Meridional[92]. La palabra *Mura-mura*, que Gason traducía como Buen-Espíritu y en la que creía que se expresaba la creencia de un dios creador[93], es en realidad un nombre colectivo por el que se designa al conjunto de ancestros que el mito sitúa en los orígenes de la tribu. Estos siguen existiendo en los tiempos presentes al igual que anteriormente. «Se cree que viven en los árboles, que, por esta razón, son sagrados». Ciertas características de la tierra, de las rocas, de las fuentes quedan identificadas con los Mura-mura[94] que, por consiguiente, se parecen de manera singular a los Altjirangamitjina de los Arunta. Los Kurnai de Gippsland, aun cuando ya no quedan entre ellos vestigios de totemismo, creen igualmente en la existencia de ancestros llamados *Muk-Kurnai*, a los que conciben como seres a medio camino entre el hombre y el animal[95]. Entre los

[89]STREHLOW, II, p. 76.

[90]STREHLOW, *Ibid.*

[91]STREHLOW, II, p. 57, 60, 61. STREHLOW llama a la lista de los tótems la lista de los ratapa.

[92]HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 475 y ss.

[93]*The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, en Curr, II, p. 47.

[94]HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 482.

[95]*Ibid.*, p. 487.

Nimbaldi, Taplin ha observado una teoría sobre la concepción que recuerda a la que Strehlow atribuye a los Arunta[96]. En el estado de Victoria, entre los Wotjobaluck, encontramos en su integridad la creencia en la reencarnación. «Los espíritus de los muertos, dice Mathews, se reunen en los *miyur*[97] de sus respectivos clanes; de allí parten para nacer de nuevo en forma humana cuando se presenta una ocasión favorable»[98]. Mathews llega incluso a afirmar que «la creencia en la reencarnación o en la transmigración de las almas está fuertemente arraigada en todas las tribus australianas»[99].

Si nos desplazamos a las regiones septentrionales, en el noroeste, entre los Niol-Niol, encontramos la doctrina de los Arunta en estado puro: se atribuye todo nacimiento a la encarnación de un alma preexistente que se introduce en el cuerpo de la mujer[100]. En Queensland del Norte, aparecen mitos, que no difieren de los precedentes más que en la forma, que traducen exactamente las mismas ideas. En las tribus de la costa de Pennfather se cree que todo hombre tiene dos almas: una de ellas, llamada *ngai*, reside en el corazón, la otra *choi*, queda en la placenta. Inmediatamente después del nacimiento se entierra la placenta en un lugar sagrado. Un genio particular, llamado Anje-a, al que se vincula al fenómeno de la procreación, va a recoger a ese *choi* y lo conserva hasta el momento en que el niño, convertido ya en adulto, se casa. Cuando llega el momento de proporcionarle un hijo, Anje-a se hace con una parte del choi de ese hombre, lo inserta en el embrión que elabora y lo introduce en el seno de la madre. Así pues, el alma del niño está hecha a partir del alma del padre. Es cierto que el niño no recibe en principio el alma paterna en su integridad, puesto que el alma *ngai* sigue permaneciendo en el corazón del padre mientras este último siga en vida. Pero cuando muere, el *ngai*, libre, corre también a encarnarse en el cuerpo de los hijos, distribuyéndose a partes iguales entre ellos en el caso de que haya varios. Existe así un perfecta continuidad espiritual entre las generaciones; una misma alma se transmite de padres a hijos y de éstos a sus hijos, y esta alma única, siempre idéntica a sí misma a pesar de sus divisiones y subdivisiones sucesivas, es aquélla que animaba al primer ancestro en los tiempos en que se originaron las cosas[101]. No existe más que una sola diferencia de alguna importancia entre esta teoría y la de las tribus del centro; es ésta que en el presente caso la reencarnación no es obra de los ancestros en persona, sino de un genio especial dedicado

[96]TAPLIN, *Folklore, Customs, Manners, etc., of South Australia Aborigines*, p. 88.

[97]Cada clan de ancestros tiene un campamento especial bajo tierra, es el miyur.

[98]MATHEWS, en *Journal of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 293. MATHEWS da cuenta de la misma creencia en el seno de otras tribus de Victoria *(ibid.*, p. 197).

[99]MATHEWS, *ibid.*, p. 349.

[100]J. BISHOF, «Die Niol-Niol», en *Anthropos*, II, p, 35.

[101]ROTH, *Superstition*, etc., prg. 68; cf. 69 a, el caso parecido de los indígenas de la costa Proserpina. Con la finalidad de simplificar la exposición, hemos dejado de lado la complicación adicional debida a la diferencia de sexos. El alma de las niñas se hace con el choi de su madre, mientras que comparten con sus hermanos el gnai de su padre. Esta particularidad, que quizá viene de que se haya utilizado sucesivamente ambos sistemas de filiación, no afecta, por demás, al principio de la perpetuidad del alma.

en exclusiva a tal función. Pero parece claro que este genio es el producto de un sincretismo que ha fundido en una sola e idéntica figura las múltiples figuras de los ancestros originarios. El hecho de que evidentemente las palabras Anje-a y Anjir estén muy estrechamente emparentadas hace que esta hipótesis sea por lo menos verosímil, pues la segunda palabra designa al primer hombre, al ancestro originario de quien todos los hombres descienden[102].

Las mismas ideas aparecen entre las tribus indias de América. Para los Tlinkit, dice Krause, las almas de los muertos vuelven al mundo introduciéndose en el cuerpo de las mujeres de su familia que estén embarazadas. «Y así, cuando una mujer sueña con algún familiar muerto, durante el período de su embarazo, cree que el alma de aquél ha penetrado en ella. Si el recién nacido muestra algún signo característico propio del difunto, se considera que es el mismo difunto, que ha vuelto a la vida, y se le da el nombre de este último»[103]. Esta creencia está igualmente generalizada entre los Haida. Es el chamán quien revela qué familiar se ha encarnado en el niño y, por consiguiente, el nombre que éste último debe llevar[104]. Los Kwakiutl creen que el que ha muerto en último lugar vuelve a la vida en la persona del primer niño que nace en el seno de la familia[105]. Lo mismo ocurre entre los Hurones, los Iroqueses, los Tinneh y muchas otras tribus de los Estados Unidos[106].

El carácter general de estas concepciones se extiende naturalmente a la conclusión a que hemos llegado, es decir, a la explicación que hemos propuesto sobre la idea de alma. Su trascendencia general queda por demás confirmada por los siguientes datos.

Sabemos[107] que cada individuo lleva en sí algo de la fuerza anónima que está difundida a lo largo de la especie sagrada; él es también miembro de esa especie. Pero no lo es en tanto que ser empírico y sensible, pues, a pesar de los dibujos y de los signos simbólicos con los que adorna su cuerpo, no tiene, desde esta perspectiva, nada que recuerde la forma de un animal o de una planta. Se trata pues de que en él existe otro ser en el que no deja de reconocerse, pero que concibe bajo la forma de un animal o un vegetal ¿No resulta evidente que ese doble no puede ser más que el alma, puesto que el alma es ya por sí misma un doble del sujeto al que anima? Lo que acaba por justificar esta identificación es el hecho de que los órganos en los que se encarna de forma más eminente el fragmento de principio totémico que lleva en sí cada individuo sean también aquéllos en los que el alma reside. Tal es el caso de la sangre. Reside en la sangre algo propio de la naturaleza del tótem, como lo prueba el papel que juega en las ceremonias totémicas[108]. Pero a la vez la sangre es una de las sedes del

[102]*Ibid.*, p. 16.

[103]*Die Tlinkit-Indianer*, p. 282.

[104]SWANTON, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 117 y ss.

[105]BOAS, *Sixth Rep. of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*, p. 59.

[106]LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains*, II, p. 434; PETITOT, *Monographie des Dénè-Dindjié*, p. 59.

[107] V. anteriormente, p. 129 y ss.

[108] V. anteriormente p. 127.

alma; o más bien, es la misma alma vista desde fuera. Cuando se vierte sangre, la vida huye y, al mismo tiempo, el alma se escapa. El alma se confunde, pues, con el principio sagrado que es inmanente a la sangre.

Por otro lado, si nuestra explicación tiene fundamentos, el principio totémico, al penetrar, como suponemos, en el individuo, debe guardar en relación a éste una cierta autonomía porque es específicamente distinto del sujeto en que se encarna. Pues bien, es esto precisamente lo que Howitt dice haber observado entre los Yuin: «El caso que me relató Umbara, de quien ya he hablado, prueba claramente que estas tribus conciben el tótem como si formara parte, de alguna manera, del hombre. Me contó que, hace ya algunos años, un individuo del clan de los lagartos dentados (*Lace-lizards*) le envió su tótem mientras dormía. El tótem penetró en la garganta del durmiente al que casi devoró su propio tótem, que residía en su pecho; ésto debía haberle provocado la muerte»[109]. Parece pues muy claro que el tótem se fragmenta al individualizarse y que cada una de las partes que se separan de este modo juega el papel de un espíritu, de un alma que reside en el cuerpo[110].

Pero he aquí datos más directamente concluyentes. Si el alma no es más que la individualización del principio totémico, debe, por lo menos en ciertos casos, mantener relaciones más o menos estrechas con la especie animal o vegetal cuya forma reproduce el tótem. Y en efecto, «los Geawe-Gal (tribu de Nueva Gales del Sur) creen que cada uno tiene en sí una afinidad por el espíritu de algún pájaro, bestia o reptil. No es que se suponga que el individuo descienda de ese animal, sino que se estima que existe un parentesco entre el espíritu que da vida al hombre y el espíritu del animal.»[111]

Hay incluso casos en los que se supone que el alma emana inmediatamente del animal o vegetal que se utiliza de tótem. Según Strehlow, los Arunta creen que una mujer que ha comido en abundancia un determinado fruto dará a luz un niño que tendrá ese fruto por tótem. Si en el momento en que siente las primeras molestias provocadas por el niño se fija en un canguro, se piensa que ha penetrado en su cuerpo, fecundándolo, un ratapa de canguro[112]. H. Basedow ha dado cuenta de un caso idéntico en relación a los Wogait[113]. Sabemos, por otro lado, que el ratapa y el alma son casi indistinguibles. Pues bien, no se podría haber asignado un origen

[109]HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 147. *Cf. ibid.*, p. 769.

[110]STREHLOW, (I, p. 15, n. 2), SCHULZE *(loc. cit.*, p. 246) nos presentan el alma, como HOWITT nos presenta aquí el tótem, saliendo del cuerpo para ir a comer otra alma. Igualmente, hemos visto anteriormente que el altjira o tótem materno se presentaba en sueños como un alma o un espíritu.

[111]FISON y HOWITT, *Kurnai and Kamilaroi*, p. 280.

[112]*Globus*, t. CXI, p. 289. A pesar de las objeciones de LEONHARDI sobre este punto, STREHLOW ha mantenido sus tesis (V. STREHLOW, III, p. XX). LEONHARDI encuentra que existe una contradicción entre esta tesis y la teoría según la cual los ratapas surgen de los árboles, de las rocas, de los churinga. Pero el animal totémico es la encarnación del tótem, del mismo modo que el árbol o la roca nanja; puede asumir por esto el mismo papel. Estas cosas diferentes son mitológicamente equivalentes.

[113]«Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia», en *Trans. R. Soc. South Australia*, XXXI (1907), p. 4. Cf. en relación a las tribus del distrito de Cairns (Queensland septentrional) *Man*, 1909, n.º 86.

de ese tipo al alma si no se pensara que está hecha de la misma sustancia que los animales o los vegetales de la especie totémica.

Por la misma razón, se ha concebido con frecuencia el alma en forma de animal. Es sabido que en las sociedades inferiores no se considera jamás la muerte como un acontecimiento natural debido a causas puramente físicas, sino que se la atribuye generalmente a los maleficios de algún brujo. En un gran número de tribus australianas, para determinar el autor responsable de una muerte, se parte del principio de que, cediendo a una especie de necesidad, el alma del asesino va inevitablemente a visitar a su víctima. Es ésta la razón de que se sitúe el cadáver sobre un andamiaje; después, bajo el cadáver y en sus alrededores, se aplana meticulosamente la tierra de modo que resulte fácilmente perceptible la menor marca que se haga sobre ella. Al día siguiente se vuelve al emplazamiento; si en el intervalo un animal ha pasado por allí, se pueden reconocer fácilmente sus huellas. Su forma revela la especie a la que pertenece y, a partir de eso, se infiere al grupo social al que pertenece el culpable. Se sostiene que se trata de un hombre de una determinada clase o de un determinado clan [114] según sea el animal un tótem de ese clan o de esa clase. El hecho es pues que se supone que ha venido el alma bajo la forma del animal totémico.

En otras sociedades en las que el totemismo está debilitado o ha desaparecido, se sigue concibiendo el alma en forma de animal. Los indígenas del Cabo Bedford (Queensland del Norte) creen que el niño, en el momento en que se introduce en el cuerpo de la madre, es un chorlito si se trata de una hembra, una serpiente si se trata de un varón. sólo más tarde adopta una forma humana [115]. Muchos Indios de América del Norte, dice el príncipe de Wied, dicen tener en su cuerpo un animal [116]. Los Bororo del Brasil se imaginan su alma como si tuviera el aspecto de un pájaro y, por esta razón, creen ser pájaros de esa misma especie [117]. Además se la concibe como si fuera una serpiente, un lagarto, una mosca, una abeja, etc. [118].

Pero es sobre todo tras la muerte cuando esta naturaleza animal del alma se manifiesta. En vida, esta característica queda como parcialmente velada por la misma forma del cuerpo humano. Pero una vez que la muerte la ha liberado, vuelve a ser ella misma. Entre los Omaha, por lo menos en el seno de dos de los clanes de Búfalo, se cree que las almas de los muertos parten para reunirse con los búfalos, sus ancestros [119]. Los Hopi están

[114] Entre los Wakelvura, donde, según CURR y HOWITT, cada clase matrimonial tiene sus propios tótems, es el animal el que designa la clase (v. CURR, III, p. 28); entre los Buandik, es el que revela el clan (Mrs. JAMES S. SMITH, *The Booandik Tribes of S. Austral. Aborigines,* p. 128). Cf. HOWITT, «On some Austral. Beliefs», en *J.A.I.,* XIII, p. 191; XIV, p. 362; THOMAS, «An American View of Totemism», en *Man,* 1902, n.º 85; MATHEWS, *Journ. of R.S. of N.S. Wales,* XXXVIII, p. 347-348; BROUGH SMITH, I, p. 110; SPENCER y GILLEN, *North. Tr.,* p. 513.

[115] ROTH, *Superstition,* etc., prg. 83. Se trata probablemente de una forma de totemismo sexual.

[116] PRINZ ZU WIED, *Riese in das innere Nord-Amerika,* II, p. 190.

[117] K. VON DEN STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* 1894, p. 511, 512.

[118] V. FRAZER, *Golden Bough,* I, p. 250, 253, 256, 257, 258.

[119] Third Rep., p. 229, 233.

divididos en un cierto número de clanes cuyos ancestros eran animales o seres con formas animales. Pues bien, según nos informa Schoolcraft, dicen que con la muerte recuperan su forma originaria; cada cual vuelve a ser un oso, un ciervo, dependiendo del clan al que perteneciera [120]. Con mucha frecuencia se supone que el alma se reencarna en el cuerpo de un animal [121]. Muy probablemente ése es el origen de la tan extendida doctrina de la metempsicosis. Hemos visto hasta qué punto encontró Tylor dificultades para dar cuenta de ella [122]. Si el alma es un principio esencialmente humano, ¿qué más singular, en efecto, que esa predilección manifiesta, en un gran número de sociedades, hacia la forma animal? Por el contrario, todo queda explicado si, en base a su misma constitución, el alma es un pariente próximo del animal: en tal caso, al volver, una vez transcurrida la vida, al mundo de la animalidad, no hace más que regresar a su verdadera naturaleza. Así pues, el carácter general de la creencia en la metempsicosis es una prueba adicional de que los elementos constitutivos de la idea de alma han sido tomados básicamente del reino animal, tal como lo supone la teoría que acabamos de exponer.

IV

De este modo, la noción de alma es una aplicación particular de las creencias relacionadas con los seres sagrados. En base a esto encuentra su explicación el carácter religioso que esta idea ha revestido a partir del momento de su aparición histórica, conservándolo hasta la actualidad. En efecto, siempre se ha considerado el alma como algo sagrado; en base a esto, se opone al cuerpo que, por sí mismo, es profano. No se diferencia tan sólo de su envoltura material como lo interno se diferencia de lo externo, ni se la concibe simplemente como si estuviera hecha de una materia más sutil, más fluída, sino que además suscita en parte esos sentimientos que en todas partes están reservados para aquello que es divino. Si bien no se hace de ella un dios, por lo menos se ve en ella un destello de la divinidad. Esta característica esencial sería inexplicable si la idea de alma no fuera más que una solución pre-científica aportada a la problemática del sueño: pues como en el sueño no hay nada capaz de despertar la emoción religiosa, la causa en base a la que explicarlo no podría ser de naturaleza distinta. Pero

[120] *Indian Tribes,* IV, p. 86.

[121] Por ejemplo, entre los Batta de Sumatra (v. *Golden Bough,* III, p. 420), en Melanesia (CODRINGTON, *The Melanesians,* p. 178), en el archipiélago malayo (TYLOR, «Remarks on Totemism», en *J.A.I,* nueva serie, I, p. 147). Es de destacar que los casos en que el alma, tras la muerte, se presenta netamente en forma de animal están tomados de las sociedades donde el totemismo está más o menos mermado. Es porque allí donde las creencias totémicas son relativamente puras la idea de alma es forzosamente ambigua, pues el totemismo implica que participe a la vez en dos reinos naturales. No puede determinarse en un sentido u otro de manera exclusiva, sino que adopta unas veces un aspecto y otras uno diferente, según las circunstancias. Según va retrocediendo el totemismo, esta ambigüedad se hace menos necesaria, a la vez que se va sintiendo una mayor necesidad de determinación. Entonces se dejan sentir las tan destacadas afinidades del alma por el reino animal, sobre todo tras su liberación del cuerpo humano.

[122] V. anteriormente p. 158: Sobre la generalidad de la creencia en la metempsicosis. V. TYLOR, II, p. 8 y ss.

si el alma es una parte de la sustancia divina, entonces representa en nosotros algo que es distinto de nosotros mismos; si está hecha con la misma materia mental que los seres sagrados, resulta natural que se convierta en objeto de idénticos sentimientos.

Y el carácter que el hombre se atribuye de esta manera no es el producto de una pura ilusión; del mismo modo que las nociones de fuerza religiosa y de divinidad, la noción de alma no carece de fundamentos reales. es muy cierto que nosotros estamos formados de dos partes distintas que se oponen entre sí del mismo modo que lo profano a lo sagrado, y que, en un determinado sentido, se puede decir que hay algo divino en nosotros. Pues la sociedad, esa fuente única de todo lo que es sagrado, no se limita tan sólo a presionarnos desde fuera y a afectarnos de manera pasajera, sino que se organiza en nuestro interior de una manera duradera. Allí provoca todo un mundo de ideas y sentimientos que, al mismo tiempo que la expresan, forman una parte integrante y permanente de nosotros mismos. Cuando el Australiano sale de una ceremonia religiosa, las representaciones que la vida común ha suscitado o despertado en él no se adormencen de golpe. La figura de los ancestros originarios, las proezas heroicas que se rememoran en los ritos, los grandes acontecimientos de todo tipo en los que el culto le ha hecho participar, en una palabra, los distintos ideales que ha elaborado colectivamente, siguen vivos en su conciencia y, por las emociones a ellos ligadas, por el ascendiente muy especial que ejercen, se distinguen netamente de las impresiones vulgares que su contacto cotidiano con las cosas exteriores provoca en él. Las ideas morales tienen las mismas características. La sociedad es quien las ha grabado sobre nosotros y, como el respeto que inspira se comunica de forma natural a todo aquello que viene de ella, las normas imperativas de la conducta aparecen, en base a su origen, investidas de una autoridad y de una dignidad de la que carecen el resto de nuestros estados interiores: por lo mismo, les asignamos un lugar a parte en el conjunto de nuestra vida psíquica. Aun cuando nuestra conciencia moral forme parte de nuestra conciencia, nosotros no nos sentimos en un pié de igualdad en relación a ella. No somos capaces de reconocer nuestra voz en esa voz que no se hace escuchar más que para darnos órdenes y pronunciar sentencias; incluso el tono en que nos habla nos advierte de que se expresa en nosotros algo que no somos nosotros mismos. He aquí lo que tiene de objetivo la idea de alma: se trata de que las representaciones que constituyen la trama de nuestra vida interior son de dos tipos diferentes e irreductibles entre sí. Unas se refieren al mundo externo y material; otras a un mundo ideal al que conferimos una superioridad moral sobre el primero. Nosotros estamos, pues, hechos de dos seres orientados en direcciones divergentes y casi contrarias, de los cuales hay uno que tiene sobre el otro una verdadera preeminencia. Tal es el sentido profundo de la antítesis que todos los pueblos, de una forma más o menos clara, han pensado que existe entre el cuerpo y el alma, entre el ser sensible y el ser espiritual que coexisten en nosotros. Moralistas y predicadores han sostenido frecuentemente que no se puede negar la realidad del deber y su carácter sagrado sin desembocar con ello en el materialismo. Y en efecto, si no tuviéramos la noción de los imperativos morales y religiosos [123], nuestra vida psíquica se encontraría nivelada, todos nuestros estados de conciencia estarían a un mismo nivel y se desvanecería cualquier sentimiento de dualidad. Queda fuera de dudas que, para hacer esta dualidad inteligible, no es en absoluto necesario imaginar bajo el término alma una sustancia misteriosa e irrepresentable que estaría en oposición al cuerpo. Pero en este caso, lo mismo que cuando se trató de la noción de lo sagrado, el error se refiere a la letra del símbolo empleado, no a la realidad del hecho simbolizado. Sigue siendo verdad que nuestra naturaleza es doble; hay en nosotros verdaderamente una partícula de la divinidad de esos grandes ideales que constituyen el alma de la colectividad.

El alma individual no es pues más que una porción del alma colectiva del grupo; la fuerza anónima es la que está en la base del culto, pero encarnada en un individuo con cuya personalidad queda fundida; se trata de una individualización del *mana*. El sueño ha podido sin duda contribuir a la determinación de ciertas características secundarias de la idea. La inconsistencia y la inestabilidad de las imágenes que ocupan nuestra mente durante el sueño, su extraordinaria capacidad para transformarse las unas en las otras, han podido quizá librar el modelo de esa materia sutil, diáfana y proteiforme de la que se supone que está hecha el alma. Por otro lado, los síncopes, las catalepsias, etc., pueden haber sugerido la idea de que el alma tenía movilidad y de que, transcurrida esta vida, abandonaba temporalmente al cuerpo, lo que, a su vez, se ha utilizado para explicar ciertos sueños. Pero todas estas experiencias y observaciones no han podido tener más que una influencia accesoria y complementaria cuya presencia es incluso difícil de establecer. Lo verdaderamente esencial de la noción tiene otros orígenes.

Pero habríamos de preguntarnos si esta concepción sobre la génesis de la idea de alma no prescinde de lo esencial. Si el alma no es más que una forma particular del principio impersonal que está en estado difuso en el seno del grupo, en la especie totémica y en los objetos de todo tipo que aparecen ligados a aquél, entonces tiene que ser básicamente impersonal. En base a esto, pues, el alma debe tener, con pequeñas diferencias de grado, las mismas propiedades de la fuerza de la que no es más que un modo especial de existencia, y, de manera especial, el mismo carácter difuso, la misma capacidad para expandirse de manera contagiosa, la misma ubicuidad. Ahora bien, muy por el contrario, normalmente se concibe el alma como un ser concreto, definido, cerrado por completo

[123] Si bien las representaciones religiosas y morales son, según creemos, los elementos constitutivos esenciales de la idea de alma, no por ello pretendemos que sean los únicos. Existen otros estados de conciencia que se agrupan alrededor de ese núcleo central y que tienen, aunque en menor grado, el mismo carácter. Tal es el caso de todas las formas superiores de la vida intelectual, por razón del particular valor y de la dignidad que les atribuye la sociedad. Cuando participamos en la vida científica o artística tenemos la impresión de que nos movemos en el seno de un círculo de cosas que están por encima de la sensación; es lo que tendremos ocasión de mostrar, por otro lado, en nuestras conclusiones con mayor precisión. Es esta la razón de que se haya siempre considerado a las funciones superiores intelectuales como manifestaciones específicas de la actividad del alma. Pero es probable que éstas, por sí solas, no habrían bastado para elaborar la noción de alma.

sobre sí mismo e incomunicable a los otros; de ella se hace la base de nuestra personalidad.

Pero tal manera de concebir el alma es producto de una elaboración tardía y de corte filosófico. La concepción popular, tal como ha surgido de manera espontánea de la experiencia común, es muy diferente, sobre todo en los orígenes. Para el Australiano, el alma es una entidad muy vaga, dotada de formas imprecisas y cambiantes y expandida a lo largo de todo el organismo. Aun cuando se manifieste de modo más especial en ciertos puntos, no existe quizá ninguno del que esté totalmente ausente. Tiene, pues, una difusión, una contagiosidad, una omnipresencia comparables a las del *mana*. Al igual que el mana, el alma puede dividirse y desdoblarse hasta el infinito, aunque permaneciendo entera en cada una de sus partes; la pluralidad de almas es un resultado de tales divisiones y desdoblamientos. Por otro lado, la doctrina de la reencarnación, cuyo carácter general hemos establecido, muestra todos aquellos elementos de carácter personal que participan en la idea de alma y subraya hasta qué punto son esenciales. Pues para que una misma alma sea capaz de adoptar una nueva personalidad en cada generación, es necesario que las formas individuales en las que se encarna sucesivamente le sean una por una exteriores de igual manera y no estén relacionadas con su verdadera naturaleza. Es una especie de sustancia genérica que no se individualiza más que secundaria y superficialmente. Por demás, no es cierto que esta concepción del alma haya desaparecido completamente. Aun hoy en día, el culto a las reliquias demuestra que, para la masa de los creyentes, el alma de un santo sigue arraigada, con todos sus poderes especiales, en su osamenta; lo que implica que se la cree capaz de difundirse, de subdividirse, de incorporarse simultáneamente a todo tipo de objetos diferentes.

De igual manera que aparecen en el alma los atributos característicos del mana, basta con que ocurran cambios secundarios y superficiales para que el mana se individualice en forma de alma. Se pasa de la primera concepción a la segunda sin solución de continuidad. Toda fuerza religiosa que esté ligada de manera habitual a un ser determinado participa de las características de ese ser, adopta su fisonomía, se convierte en su doble espiritual. Tregear, en su diccionario Maorí-Polinesio, ha creido poder aproximar la palabra *mana* a todo un grupo de palabra distintas, como *manawa, manamana*, etc., que parecen formar parte de la misma familia y que significan corazón, vida, conciencia. ¿No es tanto como sostener que debe existir también alguna relación de parentesco entre las ideas correspondientes, es decir, entre las nociones de poder impersonal y las de vida interior, fuerza mental, en una palabra, la del alma? [124]. Es esta la razón de de que el problema de saber si el churinga es sagrado porque, como creen Spencer y Gillen, es el lugar en que reside un alma o porque, como piensa Strehlow, está en posesión de poderes impersonales, nos parece de escaso interés y sin trascendencia sociológica. No llega a afectar al fondo del problema el que se conciba la eficacia de un objeto sagrado de manera abstracta o atribuyéndola a la acción de algún agente personalizado. Las

[124]F TREGEAR, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 203-205.

raices psicológicas de ambas creencias son exactamente las mismas: algo es sagrado porque inspira, en base a una razón cualquiera, un sentimiento colectivo de respeto que lo pone fuera del alcance profano. Para explicar este sentimiento, los hombres lo relacionan unas veces con una causa vaga, otras con un ser espiritual determinado, que tiene un nombre y una historia; pero estas diferentes interpretaciones se sobreañaden a un proceso fundamental que es el mismo en ambos casos.

Es esto, por demás, lo que explica las singulares confusiones cuyos ejemplos hemos encontrado según íbamos avanzando. Decíamos que el individuo, el alma del ancestro que él encarna o en relación a la cual la suya no es más que una emanación, su churinga, los animales de la especie totémica, todos son cosas parcialmente equivalentes y sustituibles entre sí. Es porque, desde cierto punto de vista, afectan de igual manera a la conciencia colectiva. Si el churinga es sagrado, es a causa de los sentimientos colectivos de respeto que inspira el emblema totémico grabado sobre su superficie; pues bien, el mismo sentimiento suscitan los animales o las plantas cuya forma exterior reproduce el tótem, el alma del individuo, puesto que se la concibe bajo la forma de las especies totémicas, y, por último, el alma ancestral, en relación a la cual la precedente no es más que un aspecto especial. De este modo, todos estos objetos distintos, reales o ideales, tienen una faceta común en base a la cual provocan en las conciencias un mismo estado afectivo y, por ello, se confunden. En la medida en que se los recoge a partir de una sola e idéntica representación, todos son indistintos. Esta es la razón de que el Arunta se haya visto arrastrado a concebir el churinga como el cuerpo común del individuo, del ancestro e incluso del ser totémico. Se trata de un modo de traducir la identidad de los sentimientos objetivados en esas cosas diferentes.

Con todo, el hecho de que la idea de alma derive de la idea de mana no se puede concluir en absoluto que la primera sea la fecha relativamente tardía, ni que haya habido una época histórica en que los hombres no hayan conocido fuerzas religiosas más que bajo formas impersonales. Cuando con el término preanimismo se intenta designar un período histórico durante el cual se ignoraría totalmente el animismo, se construye una hipótesis arbitraria [125], pues no existe un pueblo en el que no coexistan las ideas de alma y de mana. No existen, pues, fundamentos para suponer que estas ideas se hayan formado en dos períodos diferentes, sino que todo prueba que son sensiblemente contemporáneas. Al igual que no existe sociedad sin individuos, las fuerzas impersonales que surgen de la colectividad no pueden constituirse sin que se encarnen en las conciencias colectivas, donde se individualizan a su vez. En realidad no hay dos procesos diferentes, sino dos aspectos diferentes de un mismo y único proceso. Es cierto que no tienen idéntica importancia; uno de los dos procesos es más esencial que el otro. La idea de mana no supone a la idea de alma, pues para que el mana pueda individualizarse y fragmentarse en almas

[125]Es la tesis que mantiene PREUSS en los artículos del *Globus* que hemos citado repetidas veces. Parece que M. LÉVY-BRUHL también tiende hacia la misma concepción (v. *Fonctions Mentales*, etc., p. 92-93).

particulares es preciso en principio que exista, y aquello que en sí mismo es no depende de las formas que adopta al individualizarse. Por el contrario, no se puede comprender la idea de alma sino en relación a la idea de mana. Por esta razón, se puede decir que es el producto de una elaboración de tipo secundario; pero se trata de una elaboración secundaria en el sentido lógico y no en el cronológico de la palabra.

V

¿Pero cómo se explica que los hombres hayan creído que el alma sobreviviera al cuerpo e incluso tuviera capacidad para sobrevivirle durante un tiempo indefinido?

Del análisis a que hemos procedido resulta que la creencia en la inmortalidad no se ha constituido bajo la influencia de ideas morales. El hombre no ha imaginado una prolongacion de su existencia más allá de la muerte con el propósito de poder asegurarse una justa retribución de los actos morales en otra vida, en defecto de la actual, pues hemos visto que la concepción primitiva del más allá es extraña a cualquier consideración de este tipo.

Tampoco podemos remitirnos a la hipótesis según la cual se habría concebido la otra vida como un medio para escapar a la angustiosa perspectiva del aniquilamiento. En principio, no parece que se haya sentido tan vivamente en los orígenes la necesidad de superviviencia personal. El primitivo acepta generalmente la idea de la muerte con una especie de indiferencia. Adiestrado para tomar poco en cuenta su individualidad, acostumbrado a exponer incesantemente su vida, renuncia a ella con bastante facilidad [126]. Además la inmortalidad que le prometen las religiones que practica no es en absoluto personal. En un gran número de casos, el alma no es la continuación, o no lo es durante mucho tiempo, de la personalidad del difunto, ya que, olvidándose de su anterior existencia, se va, al cabo de algún tiempo, a anidar en otros cuerpos, convirtiéndose así en el principio vivificante de nuevas personalidades. Incluso para los pueblos más avanzados, la existencia descolorida y triste que las sombras llevaban en el Scheol o en el Erebo no era como para poder atenuar las añoranzas por la vida perdida.

Más satisfactoria es la explicación que vincula la concepción de una vida póstuma a las experiencias del sueño. Nuestros familiares, nuestros amigos muertos se nos reaparecen en sueños: les vemos actuar, les oimos hablar; era natural llegar a la conclusión de que siguen viviendo. Pero si bien estas observaciones han podido servir para confirmar la idea, una vez surgida, no parecen ser de naturaleza tal como para haberla originado en bloque. Los sueños en los que vemos revivir a personas desaparecidas son demasiado escasos, demasiado cortos y no dejan más que recuerdos demasiado vagos como para que, por sí solos, hayan sugerido a los humanos un sistema tan importante de creencias. Existe una clara desproporción entre el efecto y la causa a la que se atribuye.

126 V. sobre este punto nuestro *El Suicidio*, p. 233 y ss.

Lo que todavía hace el problema más complejo es que, por sí misma, la noción de alma no implicaba la idea de supervivencia sino que parecía más bien excluirla. En efecto, hemos visto que a pesar de que se distinga el alma del cuerpo, se la concibe como si fuera estrechamente solidaria de aquél: envejece a la par que el cuerpo; sufre los efectos de todas las enfermedades que le afectan; debería, pues, parecer natural que muriera con él. Todo lo menos, se debería haber creido que dejaba de existir a partir del momento en que el cuerpo hubiera perdido su forma original, cuando ya no quedara nada de lo que había sido. Frente a esto, es justamente a partir de ese momento cuando se abre para ella una nueva vida.

Los mitos a que hemos hecho referencia anteriormente nos proporcionan la única explicación posible de esta creencia. Hemos visto que las almas de los recién nacidos eran o emanaciones de las almas ancestrales o esas mismas almas reencarnadas. Pero para que éstas pudieran reencarnarse o proporcionar periódicamente nuevas emanaciones, era preciso que sobrevivieran a sus detentadores iniciales. Parece, pues, claro que se llegó a admitir la supervivencia de los muertos para poder explicar el nacimiento de los vivos. El primitivo no concibe la existencia de un dios todopoderoso que crea las almas por la nada. En su opinión, sólo se pueden hacer almas de otras almas. Los que nacen no pueden ser pues más que nuevas formas de las almas que existieron; por consiguiente, es necesario que éstas últimas sigan existiendo para que se puedan formar otras. En definitiva, la creencia en la inmortalidad del alma es la única manera de que entonces el hombre pudiera explicarse a sí mismo un hecho que no podía dejar de llamarle la atención; se trata de la perpetuación de la vida del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive. Las fuerzas que le proporcionan vida deben, pues, tener idéntico carácter perpetuo. Ahora bien, esas fuerzas son las almas que animan los cuerpos individuales, pues el grupo se realiza en ellas y por ellas. Es preciso, por esta razón, que se conserven. Es incluso necesario que al conservarse permanezcan idénticas a sí mismas, pues, como el clan conserva siempre su fisonomía característica, la sustancia espiritual de que está hecho debe concebirse como cualitativamente invariable. Ya que se trata siempre del mismo clan con el mismo principio totémico, es preciso que se trate de las mismas almas, al no ser éstas más que el principio totémico fragmentado y particularizado. Existe así como un plasma germinativo de tipo místico que se transmite de generación en generación y que constituye, o por lo menos se considera que constituye, la unidad espiritual del clan a lo largo del tiempo. Y esta creencia no carece de verdad objetiva, a pesar de su carácter simbólico. Pues si bien el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto no obstante que su duración trasciende la de los individuos y que renace y se reencarna con la aparición de cada nueva generación.

Hay un dato que confirma esta interpretación. Hemos visto que, según testimonio de Strehlow, los Arunta distinguen dos tipos de almas: por un lado, están las de los ancestros de la Alcheringa y, por otro, las de los individuos que, en cada momento histórico, forman parte realmente del efectivo de la tribu. Las segundas no sobreviven al cuerpo más que durante un lapso de tiempo bastante corto; no tardan mucho en ser completamente

aniquiladas. Sólo las primeras son inmortales; por lo mismo que no han sido creadas, no perecen. Pues bien, es de destacar que éstas son también las únicas cuya inmortalidad es necesaria para explicar la permanencia del grupo, pues la función de asegurar la perpetuación del clan les incumbe a ellas y sólo a ellas, ya que toda concepción es obra suya. Las otras almas no tienen, desde este punto de vista, ningún papel que cumplir. Así pues, no se sostiene que las almas sean inmortales más que en la medida en que esta inmortalidad sea útil para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva.

De este modo, las causas que provocaron las primeras creencias sobre la existencia de otra vida no tuvieron ninguna relación con las funciones que habrían de cumplir más tarde las instituciones de ultra-tumba. Pero una vez aparecidas, se las utilizó pronto con fines diferentes de aquéllos que habían constituido su primera razón de ser. Vemos que, a partir de las sociedades australianas, comienzan a organizarse con esa finalidad. Por demás, para esto no tuvieron necesidad de sufrir transformaciones fundamentales, pues está fuera de duda que una misma institución social, sin cambiar su naturaleza, puede cumplir sucesivamente funciones diferentes.

VI

La idea de alma ha sido durante mucho tiempo, y sigue siendo todavía en parte, la forma popular de la idea de personalidad[127]. La génesis de la primera de estas dos ideas debe pues ayudarnos a comprender el modo en que se constituyó la segunda.

De lo que precede se desprende que la noción de persona es el producto de dos tipos de factores. Uno de ellos es esencialmente impersonal: se trata del principio espiritual que actúa como alma de la colectividad. Es éste, en efecto, el que constituye la misma sustancia de las almas individuales. Ahora bien, no es algo que pertenezca a alguien en particular: forma parte del patrimonio colectivo; en él y por él, comulgan todas las conciencias. Pero, por otro lado, para que existan personalidades separadas es necesaria la intervención de otro factor que fragmente y diferencie ese principio: en otros términos, es preciso un factor de individuación. El cuerpo es quien juega ese papel. Dado que los cuerpos son distintos entre sí, dado que ocupan puntos diferentes en el tiempo y el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las representaciones colectivas acaban por refractarse y colorearse de manera diferente. La resultante es

[127]Tal vez se objete que la unidad es lo característico de la personalidad, mientras que siempre se ha concebido el alma como múltiple, como algo capaz de dividirse y subdividirse hasta el infinito. Pero en la actualidad sabemos que la unidad de la persona consta de igual manera de partes, que también ella es capaz de dividirse y descomponerse. Con todo, no se desvanece la noción de personalidad por el solo hecho de haber dejado de concebirla en forma de un átomo metafísico e indivisible. Lo mismo ocurre con esas concepciones populares de la personalidad que han encontrado su terreno de expresión en la idea de alma. Estas muestran que los pueblos han tenido siempre la sensación de que la persona humana carecía de esa unidad absoluta que le han asignado algunos metafísicos.

que, si bien todas las conciencias ligadas a tales cuerpos contemplan un mismo mundo, a saber, el mundo de ideas y sentimientos que unifica moralmente al grupo, no lo ven todas desde un mismo ángulo; cada una lo traduce a su manera.

De estos factores, ambos indispensables, ciertamente el primero no es el menos importante, pues es el que proporciona la materia prima de la idea de alma. Quizá alguien se sorprenda al ver atribuir un papel tan considerable al elemento impersonal en la génesis de la noción de personalidad. Pero el análisis filosófico de la idea de persona, que ha precedido en mucho tiempo al análisis sociológico, ha llegado sobre este punto a resultados análogos. De entre todos los filósofos, Leibniz es uno de los que ha llegado a una más viva concepción de aquello en lo que consiste la personalidad, pues la mónada es, antes que nada, un ser personal y autónomo. Y con todo, para Leibniz el contenido de todas las mónadas es idéntico. Todas las mónadas, en efecto, son conciencias expresivas de un solo e idéntico objeto, el mundo; y como el mismo mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular no es, en suma, sino un reflejo de la conciencia universal. Sólo que cada una la traduce desde su punto de vista y a su manera. Es sabido que esta diferencia de perspectivas proviene del hecho de que las mónadas están situadas de manera diferente cada una, tanto en relación a las otras, como al sistema total que forman.

Bajo otra forma, Kant traduce la misma visión. Para él, la llave maestra de la personalidad es la voluntad. Ahora bien, la voluntad es la facultad de actuar en conformidad con la razón, y la razón es lo más impersonal que hay en nosotros. Pues la razón no es mi razón; es la razón humana en general. Ella es el poder de que está dotado el espíritu para remontarse más allá de lo particular, lo contingente, lo individual, para llegar a pensar de forma universal. Se puede, pues, decir, a partir de este punto de vista, que lo que hace del hombre una persona es aquello por lo que se confunde con los otros hombres, aquello que hace de él un hombre y no un hombre determinado. Los sentidos, el cuerpo, en una palabra, todo aquello que individualiza es, por el contrario, considerado por Kant como lo antagónico de la persona.

La razón es que la individuación no es lo característico de la persona. Una persona no es tan sólo un sujeto singular que se distingue de todos los otros. Es además y sobre todo un ser al que se atribuye una autonomía relativa en relacion al medio con el que está más inmediatamente en contacto. Se la concibe como capaz, en cierta medida, de actuar por sí misma: es lo que quería decir Leibniz, aunque de manera exagerada, al sostener que la mónada está absolutamente cerrada a lo que viene de fuera. Pues bien, nuestro análisis posibilita la comprensión de cómo se ha formado esta concepción y a qué responde.

En efecto, el alma, expresión simbólica de la personalidad, tiene esas mismas características. Aun cuando está estrechametne unida al cuerpo, se la considera profundamente distinta, gozando, en relación a aquél, de una amplia independencia. En vida puede abandonarlo temporalmente, retirándose definitivamente con la muerte. Bien lejos de depender de él, lo domina en base a que goza de una más elevada dignidad. El alma puede,

sin duda, adquirir la forma exterior en la que se individualiza, pero no le debe nada esencial a ésta. Pues bien, esa autonomía que todos los pueblos han asignado al alma no es puramente fruto de una ilusión y nosotros ya conocemos cuál es su fundamento objetivo. Es indudable que los elementos de que se parte para elaborar la idea de alma y los que participan en la concepción del cuerpo tienen origenes diferentes e independientes. Los unos constan de las impresiones y de las imágenes que surgen de todos los puntos del organismo; los otros consisten en ideas y sentimientos que se originan en la sociedad y la traducen. Los primeros no se originan pues en los segundos. Hay así realmente una parte de nosotros mismos que no queda situada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo aquello que, en nosotros, representa a la sociedad. Las ideas generales que la religión o la ciencia graban en nuestros espíritus, las operaciones mentales que tales ideas suponen, las creencias y sentimientos que fundamentan nuestra vida moral, todas esas formas superiores de la actividad psíquica que la sociedad despierta y desarrolla en nosotros no dependen del cuerpo, a diferencia de nuestras sensaciones y nuestros estados cenestésicos. Es porque, como hemos mostrado, el mundo de representaciones en el que se desarrolla la vida social se añade a su sustrato material, lejos de originarse en él: el determinismo que en él reina es pues mucho más flexible que el que tiene sus raices en la constitución de nuestros tejidos y libra al agente una justificada impresión de una mayor libertad. El medio en que así nos movemos tiene algo de menos opaco y resistente: nos sentimos y estamos en él más a gusto. En una palabra, el único medio con que contamos de liberarnos de las fuerzas físicas es el de oponerles las fuerzas colectivas. Pero aquello que obtenemos de la sociedad nos es común con nuestros compañeros. No es cierto, pues, que seamos tanto más personales cuanto más nos individualicemos. Los dos términos no son en absoluto sinónimos: en un sentido, se oponen mucho más de lo que se implican. La pasión individualiza, pero también hace siervo. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero nosotros somos tanto más personas cuanto más liberados estemos de los sentidos, cuanto más capaces seamos de pensar y de actuar en base a conceptos. Así pues, todos aquellos que insisten en todo lo que tiene de social el individuo no pretenden, por ello, negar o menguar a la persona. Se niegan tan sólo a confundirla con el hecho de la individuación[128].

[128]No negamos, por esto, la importancia del factor individual: éste queda explicado, en base a nuestro punto de vista, tan fácilmente como su contrario. Si bien el elemento esencial de la personalidad está constituido por aquello que hay de social en nosotros; por otro lado, no es posible la existencia de vida social más que si se asocian individuos distintos, y ésta es tanto más rica cuanto más numerosos y diferentes sean entre sí. El factor individual constituye, pues, la condición del factor impersonal. La tesis recíproca no es menos cierta, pues la misma sociedad es una fuente importante de diferenciaciones individuales (v. *La división del trabajo social*, 3ª ed., p. 627 y ss.).

CAPITULO IX

LA NOCION DE ESPIRITUS Y DE DIOSES

Con la noción de alma hemos abandonado el círculo de las fuerzas impersonales. pero las religiones australianas conocen ya, por encima del alma, la existencia de personalidades míticas de un orden superior: espíritus, héroes civilizadores e incluso dioses propiamente dichos. Sin que entremos detalladamente en las mitologías, nos es preciso por lo menos investigar de qué manera aparecen en Australia estas tres categorías de seres espirituales y de qué modo se ligan al conjunto del sistema religioso.

I

Un alma no es un espíritu. En efecto, está recluída en un organismo determinado; aún cuando pueda salir de él en determinados momentos, normalmente queda prisionera en él. No lo abandona definitivamente más que tras la muerte, y con todo hemos visto con cuántas dificultades se consuma tal separación. El espíritu, por el contrario, aun cuando con frecuencia esté vinculado por estrechos lazos a un objeto particular, a una fuente, a una roca, a un árbol, a un astro, etc., aun cuando tenga en él su residencia preferente, puede alejarse a voluntad para llevar en el espacio una existencia independiente. Tiene también un círculo de acción más amplio. Puede actuar sobre todos los individuos que se le aproximan o a los que se aproxima. El alma, por el contrario, tiene sólo influencia sobre el cuerpo en que se encarna; resulta muy excepcional que, a lo largo de su vida terrena, llegue a actuar sobre sujetos que le sean extraños.

Pero si bien el alma no tiene las características distintivas del espíritu, las adquiere, por lo menos parcialmente, con la muerte. En efecto, una vez desencarnada y mientras no haya descendido de nuevo a un cuerpo, el alma tiene la misma libertad de movimientos que un espíritu. Sin duda se supone que cuando han finalizado los ritos de duelo se encamina hacia el país de las almas; pero, en primer lugar, permanece durante bastante tiempo en los alrededores de la tumba. Por otro lado, aun cuando se haya alejado definitivamente, se piensa que sigue merodeando por los alrede-

dores del campamento, por entre los matorrales[1]. Generalmente se la concibe como un ser más bien bienhechor, sobre todo por parte de los miembros supervivientes de su familia: incluso hemos visto que el alma del padre ayuda al crecimiento de sus hijos y de sus nietos. Pero también ocurre el caso de que se muestre dotada de una verdadera crueldad; todo depende de su humor y del modo en que la traten los vivos[2]. Igualmente se recomienda, sobre todo a las mujeres y los niños, que no se aventuren fuera del campamento por la noche, para no verse expuestos a peligrosos encuentros[3].

No obstante, un aparecido no es un verdadero espíritu. En primer lugar, no tiene por lo general más que posibilidades restringidas de acción; además carece de atribuciones definidas. Es un ser vagabundo a quien no incumbe la realización de ninguna tarea determinada, pues la muerte le ha puesto justamente por fuera de todos los marcos de referencia regulares; en relación con los vivos es una especie de marginado. Por el contrario, un espíritu tiene siempre una eficacia de tipo específico e incluso es ésta la que lo define; está ligado a un cierto orden de fenómenos cósmicos o sociales; tiene que cumplir una función más o menos precisa en el sistema del mundo.

Pero hay almas que satisfacen estas dos condiciones y que, por consiguiente, son espíritus en sentido estricto. Se trata de las almas de esos personajes míticos que la imaginación popular ha situado en el origen de los tiempos, los personajes de la Alcheringa o Altjiranhamitjina de los Arunta, los Mura-Mura de las tribus del lago Eyre, los Muk-Kurnai de los Kurnai, etc. En un sentido, nos encontramos aún en presencia de almas puesto que se supone que en un tiempo animaron unos cuerpos de los que se separaron en un momento dado. Pero aun cuando desarrollaban su vida terrena poseían ya, como hemos visto, poderes excepcionales; estaban dotadas de un mana superior al de los hombres vulgares y lo han conservado. Además se han encargado de la realización de funciones determinadas.

En primer lugar, ya se acepte la versión de Spencer y Gillen o la de Strehlow, son ellas las encargadas de asegurar el periódico reclutamiento del clan. Están vinculadas al fenómeno de la concepción.

Una vez realizada la concepción, la tarea del ancestro no ha acabado. A él compete cuidar del recién nacido. Más tarde, cuando el niño se hace un hombre, le acompaña en la caza, ojea para él las piezas, le advierte por medio de sueños de los peligros que puede correr, le protege contra sus enemigos, etc. Sobre este punto, Strehlow está completamente de acuerdo con Spencer y Gillen[4]. Es cierto que nos podríamos preguntar cómo es posible, en el seno de la versión de estos últimos, que el ancestro realice tal función, pues si se reencarna en el curso de la concepción, parece que se debería confundir con el alma del niño y, por consiguiente, no sería capaz

[1] ROTH, *Superstition, Magic, etc.*, prg. 65, 68; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.
[2] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 515, 521; DAWSON, *Austral. Aborig.*, p. 58 ROTH, *Superstition, etc.*, prg. 67.
[3] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 517.
[4] STREHLOW, II, p. 76 y N. 1; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.

de protegerle desde fuera. Pero es que en realidad no se reencarna por entero sino que se desdobla tan sólo. Una parte de él penetra en el cuerpo de la mujer y la fecunda; otra parte sigue existiendo fuera y, bajo el nombre especial de Arumburinga, cumple la tarea de genio tutelar[5].

Se ve hasta qué punto es grande el parentesco entre este espíritu ancestral y el *genius* de los Latinos y el *daimon* de los griegos[6]. La identidad de las funciones es absoluta. El *genius*, en efecto, es en primer lugar aquél que engendra, *qui gignit*; es la expresión y personificación del poder generador[7]. Pero al mismo tiempo es el protector, el guía del individuo al que está vinculado[8]. Además se confunde con la misma personalidad de ese individuo; representa el conjunto de tendencias e inclinaciones que le caracterizan y le dotan de una fisonomía específica en medio del resto de los hombres[9]. De aquí vienen las conocidas expresiones *indulgere genio, defraudare genium* que tienen el significado de *seguir su temperamento natural.* En el fondo, el *genius* es otra forma, un doble de la misma alma del individuo. Queda esto probado por la parcial sinonimia de *genius* y *manes*[10]. Los manes son el *genius* tras la muerte, pero son también lo que sobrevive del difunto, es decir, su alma. Del mismo modo, el alma del Arunta y el espíritu ancestral que le sirve de *genius* no son más que dos aspectos diferentes de un solo y mismo ser.

Pero el ancestro no está situado de una manera definida tan sólo en relación a las personas, sino también en relación a las cosas. Aun cuando se suponga que tiene su verdadera residencia bajo tierra, se cree que frecuente incesantemente el lugar donde se encuentran el árbol o la roca nanja, el charco que se formó espontáneamente en el lugar preciso por donde desapareció bajo la tierra cuando dio fin su primera existencia.

Como se dice que ese árbol o esa roca representan el cuerpo del héroe, se imagina que su misma alma vuelve allí incesantemente y vive en ellos casi de manera permanente; el respeto religioso que tales lugares inspiran se explica en base a la presencia de esa alma. Nadie puede cortar una rama del árbol nanja sin exponerse a caer enfermo[11]. «En otros tiempos, el hecho de derribarlo o dañarlo era castigado con la muerte. No se debía matar al animal o ave que se refugiara en él. Incluso se debe respetar los bosquecillos próximos: no se debe quemar la hierba de su alrededor. También se debe tratar con respeto las rocas. Está prohibido cambiarlas de lugar y romperlas»[12]. Dado que este carácter sagrado es atribuído al ancestro, éste aparece como el espíritu del árbol, de la roca, de la charca, de la fuente[13]. Basta con que se considere que la fuente tiene alguna

[5] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 513.
[6] Ver sobre este tema Negrioli, *Dei genii presso i romani;* los artículos «Demonio» y «Genio» en Diction. des. Ant.; Preller Römische Mythologie, II, p. 195 y ss.
[7] Negrioli, p. 4.
[8] Ibid., p. 8.
[9] Ibid., p. 7.
[10] Ibid., p. 11. Cf. SAMTER, «Der Ursprung des Larenkultus», en *Archiv. F. Religionswissenschaft*, 1907, p. 368-393.
[11] SCHULTZE, *loc. cit.*, p. 237.
[12] STREHLOW, I, p. 5. Cf. SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 133; GASON, en Curr., II, p. 69.
[13] Ver en HOWITT (*Nat. Tr.*, p. 482), el caso de un Mura-mura al que se considera el espíritu de algunas fuentes termales.

relación con la lluvia[14], para que el ancestro se convierta en un espíritu de la lluvia. Así las mismas almas que, por un lado, sirven de genios protectores a los hombres, cumplen a la vez funciones cósmicas. Es sin duda en este sentido como debe entenderse un texto de Roth según el cual en Queensland septentrional los espíritus de la naturaleza serían almas de difuntos que se habrían afincado en los bosques o en las cavernas[15].

He aquí pues, en este caso, seres espirituales que se diferencian de las almas errantes carentes de atribuciones definidas. Strehlow las llama dioses[16]; pero la terminología es impropia, por lo menos en la mayor parte de los casos. En efecto, en una sociedad como la de los Arunta, en la que cada miembro tiene su ancestro protector, existirían tantos o más dioses que individuos. Dar el nombre de dios a un ser sagrado que tan sólo tiene un fiel no sería otra cosa que introducir confusión en la terminología. Es cierto que puede ocurrir que la figura del ancestro se agigante hasta el punto de recordar la de una divinidad propiamente dicha. Entre los Warramunga, como hemos dicho[17], se supone que el clan en bloque desciende de un sólo y único ancestro. Se explica fácilmente que en ciertas condiciones, ese ancestro colectivo haya podido convertirse en objeto de una devoción colectiva. Tal es el caso claramente de la serpiente Wollunqua[18]. Ese animal mítico, del que se supone desciende el clan del mismo nombre, sigue viviendo, según se cree, en una cavidad de agua rodeada de respeto religioso. Es también objeto de un culto que el clan celebra colectivamente: por medio de ritos determinados se esfuerzan en complacerla, en conseguir sus favores, dirigiéndosele una especie de oraciones, etc. Se puede pues decir que es como el dios del clan. Pero se trata de un caso muy excepcional, incluso único, según Spencer y Gillen. En condiciones normales tan sólo el término espíritu es conveniente para designar a tales personajes ancestrales.

En lo que se refiere a la manera en que se ha formado esta concepción, podemos decir que es el resultado de todo lo que precede.

Como hemos mostrado, no se podía comprender la existencia de almas individuales, una vez admitida ésta, más que imaginando, en el origen de las cosas, un fondo originario de almas fundamentales de las que todas las otras se derivarían. Ahora bien, se debía necesariamente concebir tales almas arquetípicas como conteniendo en sí la fuente de toda eficacia religiosa, pues, como la imaginación no se remonta más lejos, se establece que de ellas y sólo de ellas provienen todas las cosas sagradas, los instrumentos de culto, los miembros del clan, los animales de la especie totémica. Son ellas las que encarnan toda la religiosidad que está en estado difuso en la tribu y en el mundo, y es ésta la razón de que se les atribuya poderes sensiblemente superiores a aquellos de que disfrutan las simples almas de los

[14] *North. Tr.*, p. 313-314; MATHEWS, *Journ. of R.S. of N.S. Wales*, XXXVIII, p. 351. Igualmente, entre los Dieri existe un Mura-mura cuya función es producir lluvia (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 798-799).
[15] ROTH, *Superstition*, etc., prgr. 67. Cf. DAWSON, p. 58.
[16] STREHLOW, I, p. 2 y ss.
[17] Ver anteriormente pp. 235-236.
[18] *North. Tr.*, cap. VII.

hombres. por demás, el tiempo por sí sólo aumenta y refuerza el carácter sagrado de las cosas. Un churinga muy antiguo inspira mucho más respeto que un churinga de fecha reciente y se le supone mas poderes[19]. Los sentimientos de veneración de que ha sido objeto durante la serie de generaciones sucesivas que lo han tenido en sus manos acaban como por acumularse en él. Por la misma razón, los personajes que a lo largo de siglos constituyen el objeto de mitos que se transmiten respetuosamente de boca en boca y a los que los ritos ponen periódicamente en escena, no podían dejar de ocupar un espacio completamente aparte en el seno de la imaginación popular.

¿Pero cómo resulta que, en vez de quedar por fuera de los marcos de la sociedad, se hayan convertido en sus miembros regulares?

Es porque cada individuo es el doble de un ancestro. Ahora bien, cuando dos seres quedan ligados hasta tal punto, es natural que se los conciba como solidarios; ya que participan en una misma naturaleza, parece que lo que afecta al uno debe afectar necesariamente al otro. El conjunto de ancestros míticos apareció así ligado por un lazo moral a la sociedad de los vivos; se supuso en los unos y los otros los mismos intereses y las mismas pasiones; se vió en ellos seres asociados. Pero como los primeros gozaban de una dignidad mayor que los segundos, tal asociación adoptó en la opinión pública la forma de una relación entre superiores e inferiores, entre patrones y clientela, entre bienhechores y asistidos. De este modo surgió esa curiosa nocion del genio tutelar ligado a cada individuo.

Más embarazoso puede parecer el problema de determinar de qué manera se puso al ancestro no sólo en relación con los hombres, sino también con las cosas, pues no se ve, en una primera aproximación, qué tipo de relación puede existir entre un personaje de ese género y un árbol o una roca. Pero una información que nos proporciona Strehlow nos ofrece una solución por lo menos verosímil de este problema.

Tales árboles y rocas no están situados en lugares cualesquiera del territorio tribal, sino que se concentran principalmente en los alrededores de esos santuarios, llamados ertnatulunga según Spencer y Gillen, arkananaua según Strehlow, donde están depositados los churingas del clan[20]. Es sabido que tales lugares están rodeados de un enorme respeto por el hecho de que en ellos se conservan los instrumentos más preciosos del culto. Además cada uno de ellos irradia santidad a todo lo que le rodea. Es esta la razón de que los árboles, las rocas vecinas parezcan sagradas, de que se prohiba destruirlos o deteriorarlos, de que se tenga por sacrílega cualquier violencia que sobre ellas se ejerza. En realidad, este carácter sagrado es fruto de un simple fenómeno de contagio psíquico, pero el indígena, para comprender esto. se ve obligado a admitir que esos diferentes objetos están relacionados con los seres en los que ve la fuente de todo poder religioso, es decir, con los ancestros de la Alcheringa. Este es el origen del sistema de mitos que hemos relatado. Se dió en imaginar que

[19] SPENCER y GILLEN, North Tr., p. 277.
[20] STREHLOW, I, p. 5.

cada ertnatulunga señalaba el sitio por el que un grupo de ancestros se había introducido bajo tierra. Se estableció que los túmulos, los árboles que cubrían la tierra representaban sus cuerpos. Pero como generalmente el alma tiene una especie de afinidad por el cuerpo en el que ha vivido, se llegó de manera natural a creer que esas almas ancestrales seguían frecuentando preferentemente aquellos emplazamientos donde se perpetuaba su envoltura material. Quedaron pues situados en aquellos árboles, rocas o charcas. De esta manera cada alma, aún permaneciendo ligada a un individuo determinado, se vió transformada en una especie de *genius loci* y cumplió tal función [21].

Estas concepciones, explicadas de esta manera, nos ponen en posición de comprender una forma de totemismo que, hasta el momento, nos hemos visto obligados a dejar sin explicación: se trata del totemismo individual.

Se define esencialmente un tótem individual a partir de las dos características siguientes: 1º es un ser con forma animal o vegetal que tiene por función la protección de un individuo; 2º el destino de este individuo y el de su patrono están estrechamente ligados: todo lo que le ocurre al segundo se comunica por simpatía al primero. Pues bien, los espíritus ancestrales de los que se acaba de tratar responden a la misma definición. Tambien ellos pertenecen, en parte por lo menos, al reino animal o vegetal. Son también genios tutelares. Además existe un lazo que une por simpatía a cada individuo con su ancestro protector. En efecto, no se puede destruir el árbol nanja, cuerpo místico de ese ancestro, sin que a la vez el hombre se sienta amenazado. Es cierto que en la actualidad esta creencia está perdiendo fuerza. Con todo, Spencer y Gillen todavía han llegado a observarla y, en cualquier caso, estiman que estaba generalizada en otras épocas [22].

La identidad aparece hasta en los detalles de las dos concepciones. Las almas ancestrales residen en árboles o rocas a los que se considera sagrados. De igual manera, entre los Euahlayi, se supone que el espíritu del animal utilizado de tótem individual vive en un árbol o en una piedra [23]. Ese árbol o piedra son sagrados: nadie los puede tocar a no ser que sea el propietario del tótem; y aun cuando se trata de una piedra o de una roca, la prohibición es absoluta [24]. De ello resulta que se convierten en verdaderos lugares de refugio.

[21] Es cierto que hay árboles o rocas nanja que no están estudiadas en los alrededores de la ertnatulunga; están situados en diferentes puntos del territorio. Se dice que corresponden a lugares en que un ancestro aislado ha desaparecido bajo tierra, ha perdido un miembro, ha dejado derramar su sangre u olvidado un churinga que se ha transformado en árbol o en roca. Pero tales emplazamientos totémicos no tienen más que una importancia secundaria; STREHLOW los llama *kleinere Totemplätze* (I, p. 4-5). Se puede pues pensar que no han adoptado este carácter más que por analogía con los centros totémicos principales. Los árboles o rocas que, por cualquier razón, recordaban a aquéllos situados en las proximidades de algunos ertnatulunga inspiraron sentimientos análogos y, por consiguiente, el mito que se había desarrollado a propósito de los segundos se extendió a los primeros.

[22] *Nat. Tr.*, p. 139.

[23] PARKER, *The Euahlayi*, p. 21. Generalmente el árbol utilizado con este fin es uno de los que aparecen entre los sub-totems del individuo. Como razón de tal elección se da el que al ser de la misma familia que ese individuo tienen que estar más dispuestos a prestarle asistencia. (*Ibid.*, p. 29).

[24] *Ibid.*, p. 36.

Por otro lado, hemos visto que el alma individual no es más que un aspecto del espíritu ancestral; éste, según la formulación de Strehlow, sirve, de alguna manera, como segundo yo [25]. Igualmente, según la formulación de Mrs. Parker, el tótem individual de los Euahlayi, llamado Yumbeai, es un *alter ego* del individuo: «El alma del hombre está en su Yumbeai y el alma del Yumbeai está en él» [26]. Se trata pues, en el fondo, de una misma alma en dos cuerpos. El parentesco de estas dos nociones es tan grande que a veces se las designa con un sólo e idéntico término. Tal ocurre en Melanesia y Polinesia: *atai* en la isla Mota, *tamaniu* en la isla Aurora, *talegia* en Motlaw, designan a la vez el alma de un individuo y su tótem personal [27]. Lo mismo ocurre con la palabra *aitu* en Samoa [28]. Se trata de que el tótem individual no es más que la forma exterior y visible del yo, de la personalidad de la que el alma es la forma invisible e interior [29].

Así pues, el tótem individual tiene todas las características esenciales del ancestro protector y cumple el mismo papel. Se trata pues de que tiene un mismo origen y procede de la misma concepción.

En efecto, uno y otro consisten en un desdoblamiento del alma. Como el ancestro, el tótem es el alma del individuo, pero exteriorizada e investida de poderes superiores a los que se piensa que posee en el interior del organismo. Ahora bien, tal desdoblamiento es producto de una necesidad psicológica, pues no hace más que reflejar la naturaleza del alma que, como hemos visto, es doble. En un sentido, el alma es nuestra: expresa nuestra personalidad. Pero al mismo tiempo, está fuera de nosotros pues no es más que la prolongación en nosotros de una fuerza religiosa que nos es exterior. Nosotros no podemos confundirnos completamente con ella, puesto que le atribuimos una excelencia y una dignidad por las que se eleva por encima de nosotros y nuestra individualidad empírica. Existe así toda una parte de nosotros mismos que tendemos a proyectar fuera de nosotros. Esta manera de concebirnos está tan correctamente arraigada en nuestra naturaleza que no podemos evitarla incluso cuando intentamos pensarnos sin recurrir a ningún símbolo religioso. Nuestra conciencia moral es algo así como el núcleo alrededor del que se ha formado la noción de alma; y sin embargo, cuando ésta nos habla, nos parece el efecto de una potencia exterior y superior a nosotros, que nos dicta su ley y nos juzga, pero que tambien nos ayuda y sostiene. Cuando la tenemos a nuestro favor, nos sentimos más fuertes contra los embates de la vida, más seguros de superarlos, del mismo modo que el australiano, confiando en su ancestro o en su tótem personal, se siente más valeroso contra sus enemigos [30]. Hay,

[25] STREHLOW, II, p. 81.

[26] PARKER, op. cit., p. 21.

[27] CODRINGTON., *The Melanesians*, p. 249-253.

[28] TURNER, *Samoa*, p. 17.

[29] Son las mismas expresiones empleadas por CODRINGTON (p. 251).

[30] Esta estrecha relación entre el alma, el genio protector y la conciencia moral es particularmente aparente en ciertos pueblos de Indonesia. «Una de las siete almas del Tobabatak es enterrada con la placenta; aún teniendo allí su emplazamiento preferente, puede abandonarlo para dar advertencias al individuo o manifestarle su aprobación cuando se porta

pues, algo objetivo en la base de estas diferentes concepciones, ya se trate del *genius* romano, del tótem individual o del ancestro de la Alcheringa; y es esta la razón de que, en formas distintas, hayan sobrevivido hasta nuestros días. Todo ocurre como si realmente tuviéramos dos almas; una que está en nosotros o más bien que somos nosotros; otra que está por encima de nosotros y cuya función es controlar y ayudar a la primera. Frazer percibía claramente que en el tótem individual había un alma exterior; pero creía que tal exterioricidad era producto de un artificio y de una treta mágica. En realidad, está implicada en la misma constitución de la idea de alma[31].

II

Los espíritus de que se acaba de tratar son esencialmente bienhechores. Sin duda pueden actuar con rigor si el hombre no se conduce con ellos del modo que conviene[32]; pero no es su función causar daño.

Sin embargo, el espíritu, en sí mismo, puede servir tanto para hacer bien como para hacer mal. Es esta la razón de que, frente a los espíritus auxiliares y tutelares, se constituyera naturalmente una clase de genios malignos que hiciera posible que los hombres se explicaran los males permanentes que han de sufrir, las pesadillas[33], las enfermedades[34], los torbellinos y las tempestades[35], etc. Sin duda, no es que todas esas miserias

bien. Juega pues, en un sentido, el papel de conciencia moral. Con todo, sus advertencias no se limitan tan sólo al campo de los hechos morales. Se la llama la hermana más pequeña del alma, al igual que se llama a la placenta la hermana menor del niño... En guerra, inspira al hombre el valor para dirigirse contra el enemigo» (WARNECK, «Der bataksche Ahnen und Geistkult», en *Allg. Missionszeitschrift*, Berlin, 1904, p. 10. Cf. KRUIJT, *Het Animisme in den indischen Archipel*, p. 25).

[31] Quedaría por indagar cuál es el origen de que, a partir de un determinado momento de la evolución, este desdoblamiento del alma se haya realizado adoptando la forma del tótem individual con preferencia a la del ancestro protector. El tema tiene quizás un interés más etnográfico que sociológico. No obstante he aquí cómo se puede concebir el modo probable en que se realizó tal sustitución.

El tótem individual ha debido comenzar por realizar un papel simplemente complementario. Los individuos que querían conseguir poderes superiores a los normales no se contentaron, y no podían contentarse, exclusivamente con la protección del ancestro; buscaron pues conseguir otro auxiliar del mismo tipo. Es por esto por lo que, entre los Euahlayi, los magos son los únicos que tienen o pueden procurar la obtención de totems individuales. Como, por otra lado, cada uno tiene un tótem colectivo, resulta que está en posesión de varias almas. Pero esta pluralidad de almas nada tiene que pueda provocar sorpresa: es la condición para una eficacia superior.

Sólo que una vez que el totemismo colectivo perdió terreno y que, por consiguiente, la concepción del ancestro protector empezó a hacerse borrosa, se hizo necesario representar de una manera distinta la doble naturaleza del alma que seguía en vigencia. Subsistía la idea de que por fuera del alma individual existía otra encargada de velar por la primera. Puesto que esta fuerza protectora ya que no quedaba designada por el mismo nacimiento, pareció natural que se empleara para descubrirla medios análogos a los que usa el mago para entrar en contacto con las fuerzas cuya ayuda asegura.

[32] Ver, por ejemplo, STREHLOW, II, p. 82.

[33] WYATT, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 168.

[34] TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 62-63; ROTH, *Superstition*, etc., prg. 116; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 356-358; STREHLOW, p. 11-12.

[35] STREHLOW, I, p. 13-14; DAWSON, p. 49.

humanas hayan parecido cosas demasido anormales como para que tan sólo se pudieran explicar en base a fuerzas sobrenaturales; la razón radica en que entonces se concebían todas las fuerzas en forma religiosa. Si se consideraba que un principio religioso estaba en el origen de la vida era entonces lógico referir a un principio del mismo tipo todos los acontecimientos que desarreglan o destruyen la vida.

Parece claro que se concibió a esos espíritus dañinos en base al mismo modelo que los genios bienhechores de los que hemos hablado. Se los representa en forma animal o medio animal y medio humana[36]; pero se es naturalmente tendente a asignarles dimensiones enormes y un aspecto temible[37]. Al igual que las almas de los ancestros, se supone que viven en los árboles, las rocas, las charcas, las cavernas subterráneas[38]. Se representa a muchos como almas de personas que han tenido una vida terrena[39]. En lo que se refiere en particular a los Arunta, Spencer y Gillen dicen expresamente que esos genios malignos, conocidos con el nombre de Oruncha, son seres de la Alcheringa[40]. Entre los personajes de la época fabulosa existían, en efecto, temperamentos diferentes: algunos tenían instintos crueles y malvados que siguen conservando[41]; otros tenían por naturaleza una mala constitución; eran delgados y sin carnes; en base a esto, cuando se introdujeron bajo tierra, se consideró a las rocas nanja a que habían dado lugar como centros de peligrosas influencias[42].

Además se distinguen de sus congéneres, los héroes de la Alcheringa, por características particulares. No se reencarnan; no hay jamás ningún hombre vivo que los represente; carecen de posterioridad humana[43]. Cuando, en base a ciertos signos, se cree que un niño es obra suya, se le da muerte nada más nacer[44]. Por otro lado, no pertenecen a ningún centro totémico determinado; están por fuera de los marcos sociales[45]. A partir de todos estos rasgos, se reconoce que se trata más de potencias mágicas que religiosas. Y en efecto, es sobre todo el mago quien se relaciona con ellas; con mucha frecuencia es de ellas de donde obtiene sus poderes[46]. Así, pues,

[36] STREHLOW, I, p. 11-14; EYLMANN, p. 182, 185; SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 211; SCHÜRMANN, *The Aborig. Tr. of Port Lincoln*, en Woods, p. 239.

[37] EYLMANN, p. 182.

[38] MATHEWS, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 345; FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 467; STREHLOW, I, p. 11.

[39] ROTH, *Superstition*, etc., prg. 115; EYMANN, p. 190.

[40] Nat. Tr., p. 390-391. STREHLOW llama *Erintja* a los malos espíritus; pero esta palabra y Oruncha son evidentemente equivalentes. No obstante, existen diferencias en la manera en que se los describe. Según SPENCER y GILLEN, los Oruncha serían más maliciosos que malvados; incluso, según estos observadores (p. 328), los Arunta desconocerían la existencia de espíritus claramente malevolentes. Por el contrario, los Erintja de STREHLOW tienen por función regular hacer el mal. Por demás, según ciertos mitos que los mismos SPENCER y GILLEN recogen (*Nat. Tr.*, p. 390), parece claro que han mejorado en parte la naturaleza de los Oruncha: primitivamente eran una especie de ogros. (*Ibid.*, p. 331).

[41] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 390-391.

[42] *Ibid.*, p. 551.

[43] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 326-327.

[44] STREHLOW, I, p. 14. Cuando hay gemelos, se supone que el que ha nacido el primero ha sido concebido de esta manera.

[45] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 327.

[46] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 358, 381, 385; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 334; *North. Tr.*, p. 501, 530.

llegamos a un punto en el que acaba el mundo de la religión y comienza el de la magia; y como éste último está fuera de nuestra investigación no tenemos razón para alargar su estudio[47].

III

La aparición de la noción de espíritu supone un importante progreso en la individualización de las fuerzas religiosas.

No obstante, los seres espirituales de que se ha tratado hasta ahora no son todavía más que personajes secundarios. O bien, son genios malévolos que pertenecen al campo de la magia más que al de la religión; o bien, ligados a un individuo y a un lugar determinado, no pueden hacer sentir su influencia más que en el interior de un círculo muy limitado. No pueden, pues, ser objeto más que de ritos privados y locales. Pero, una vez que se hubo constituido la idea de espíritu, se extendió con toda naturalidad a esferas más elevadas de la vida religiosa y así surgieron personalidades míticas de orden superior.

Si bien las ceremonias propias de cada clan difieren entre sí, no dejan por ello de pertenecer a una misma religión; de igual manera, entre ellas existe un cierto número de similitudes esenciales. Puesto que los clanes no son más que partes de una misma y única tribu, la unidad de la tribu no puede dejar de sentirse a través de la diversidad de los cultos particulares. Y, en efecto, no existe ningún grupo totémico que no tenga churingas, *bull-roarers,* empleados universalmente de manera parecida. La organización de la tribu en fratrías, en clases matrimoniales, en clanes, las interdicciones exogámicas ligadas a ellos, constituyen de igual manera verdaderas instituciones tribales. Todas las celebraciones de la iniciación constan de ciertas prácticas fundamentales, como la extracción del diente, la circuncisión, la subincisión, etc., que no varían, en el interior de una misma tribu, en función de los tótems. En este punto la uniformidad se ha establecido tanto más fácilmente cuanto que la iniciación se desarrolla siempre en presencia de toda la tribu o, por lo menos, ante una asamblea a la cual se ha convocado a los diferentes clanes. La razón de esto radica en que la iniciación tiene por finalidad la introducción del neófito en la vida religiosa no sólo del clan en que ha nacido, sino también en la de toda la tribu; es, pues, necesario que se representen ante él los variados aspectos de la religión tribal y que, de alguna manera, pasen éstos bajo sus ojos. Es en esta ocasión cuando mejor se afirma la unidad moral y religiosa de la tribu.

De este modo, hay en cada sociedad un cierto número de ritos que se diferencian del resto por su homogeneidad y generalidad. No parecía que una concordancia tan destacable pudiera explicarse más que en base a un

[47] Como el mago puede causar la enfermedad o sanarla, al lado de los espíritus mágicos cuya función es hacer el mal, hay a veces otros cuyo papel es el de prevenir o neutralizar la mala influencia de los primeros. Se encontrarán casos de este tipo en *Nort. Tr.*, p. 501-502. Lo que demuestra que los segundos son de carácter mágico al igual que los primeros es que, entre los Arunta, unos y otros llevan el mismo nombre. Se trata pues de aspectos diferentes de una misma fuerza mágica.

origen común. Se imaginó, pues, que cada grupo de ritos similares había sido instituido por un único e idéntico ancestro que había venido para revelárselos a toda la tribu. Así, entre los Arunta, es un ancestro del clan del Gato Salvaje, llamado Putiaputia[48], al que se atribuye haber enseñado a los hombres la manera de construir churingas y de utilizarlos ritualmente; entre los Warramunga, es Murtu-murtu[49]; entre los Urabunna es Witurna[50]; entre los Kaitish es Atnatu[51], y Tundun entre los Kurnai[52]. Por lo mismo, se atribuyen las prácticas de la circuncisión por parte de los Dieri y de varias otras tribus[53] a dos Muramura determinados, por parte de los Arunta a un héroe de la Alcheringa perteneciente al tótem del Lagarto, llamado Mangarkunjerkunja[54]. Se atribuyen al mismo personaje la institución de las interdicciones matrimoniales y la organización matrimonial que éstas implican, el descubrimiento del fuego, la invención de la lanza, del escudo, del bumerang, etc. Por demás, con mucha frecuencia se considera al inventor del *bull-roarer* como el fundador de los ritos de iniciación[55].

No se podía asignar a estos ancestros especiales un rango idéntico que al resto. Por un lado, los sentimientos de veneración que inspiraban no estaban circunscritos al clan, sino a toda la tribu. Además, era a ellos a quienes se atribuía lo más precioso de toda la civilización tribal. Por ejemplo, se dice que Atnatu ha nacido en el cielo en una época incluso anterior a la de los tiempos de la Alcheringa, que se creó a sí mismo y se asignó el nombre que lleva. Las estrellas son sus mujeres e hijas. Más allá del cielo en que vive, existe otro con otro cielo. Su nombre es sagrado y no se debe pronunciar jamás delante de las mujeres y los que no están iniciados[56].

No obstante, con independencia del prestigio de que tales personajes gozan, no había lugar para establecer en su honor ritos particulares, ya que ellos mismos no son sino ritos personificados. No tienen otra razón de ser que la explicación de las prácticas existentes; no son más que un aspecto suyo. El churinga se confunde con el ancestro que lo inventó; uno y otro llevan con frecuencia el mismo nombre[57]. Cuando se hace sonar el *bull-*

[48] STREHLOW, I, p. 9. Putiaputia no es, por otro lado, el único personaje de que hablan los mitos Arunta: ciertos grupos de la tribu dan un nombre diferente al héroe al que se atribuye la misma invención. No hay que olvidar que la extensión del territorio ocupado por los Arunta no hace posible que la mitología sea perfectamente homogénea.

[49] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 493.

[50] *Ibid.*, p. 498.

[51] *Ibid.*, p. 498-499.

[52] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 135.

[53] *Ibid.*, p. 476 y ss.

[54] STREHLOW, I, p. 6-8. La obra de Mangarkunjerkunja tuvo que ser retomada posteriormente por parte de otros héroes pues, según una creencia que no es exclusiva de los Arunta, hubo un período en que los hombres olvidaron las enseñanzas de sus primeros iniciadores y se corrompieron.

[55] Tal es el caso, por ejemplo, de Atnatu (SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 153), de Witurna (*Nort. Tr.*, p. 498). Si bien Tundun no ha fundado los ritos, es él quien está encargado de dirigir su celebración (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 670).

[56] *Nat. Tr.*, p. 499.

[57] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 493; *Kamilaroi and Kurnai,* p. 197 y 276; SPENCER y GILLEN, *Nort. Tr.*, p. 492.

roarer se sostiene que es la voz del ancestro la que se hace escuchar[58]. Pero, precisamente porque cada uno de esos héroes se confunde con el culto cuya instauración se le atribuye, se cree que está pendiente de la manera en que se celebra. No queda satisfecho más que si los fieles realizan sus deberes con exactitud; castiga a los negligentes[59]. Es, pues, tenido por el guardián del rito a la vez que por su fundador y, por esta razón, resulta que se le confiere un verdadero papel moral[60].

IV

No obstante, esta formación mitológica no es la más elevada que aparece en Australia. Existe, por lo menos, un cierto número de tribus que han llegado a la concepción de un dios si no único, al menos supremo, al que se atribuye una situación de preeminencia en relación a las otras entidades religiosas.

Distintos observadores habían señalado, hace ya tiempo, la existencia de tal creencia[61]; pero es Howitt quien más ha contribuido al establecimiento de su carácter relativamente generalizado. En efecto, lo ha constatado en un área geográfica muy amplia que comprende el estado de Victoria, Nueva Gales del Sur, extendiéndose incluso hasta Queensland[62]. Un número considerable de tribus creen en esta región, en la existencia de una verdadera divinidad tribal que tiene nombres diferentes según la zona. Los que se emplean con más frecuencia son los de Bunjil o Punjil[63], Daramulun[64] y Baiame[65]. Pero también aparecen los de Nuralie o Nurelle[66], Kohin[67], Munga-ngaua[68]. La misma concepción aparece más hacia el Oeste, entre los Narrinyeri quienes llaman al gran dios Narunderi o Ngurrunderi[69]. Entre los Dieri parece bastante probable la existencia, por encima de los Mura-mura o ancestros ordinarios, de un dios que goza de una especie de supremacía[70]. Por último, contrariamente a las

58 Ver por ejemplo *North. Tr.*, p. 499.

59 *North. Tr.*, p. 338, 347, 499.

60 Es cierto que SPENCER y GILLEN sostienen que estos mitos no cumplen ningún papel moral (*North. Tr.*, p. 493), pero es porque asignan a la palabra un sentido estrecho. Los deberes religiosos constituyen deberes: el hecho de que se vele la manera en que se observan interesa pues a la moral tanto más cuanto que, en ese período histórico, el conjunto de la moral tiene un carácter religioso.

61 Este hecho había sido observado ya en 1845 por EYRE, *Journals*, etc., II, p. 362, y antes de EYRE por HENDERSON en sus *Observations on the Colonies of N.S. Wales and Van Diemen's Land*, p. 147.

62 *Nat. Tr.*, p. 488-508.

63 Entre los Kulin, los Wotjabaluk, los Woëworung (Victoria).

64 Entre los Yuin, los Ngarrigo, los Wolgal (Nueva Gales del Sur).

65 Entre los Kamilaroi, los Euahlayi (parte septentrional de Nueva Gales del Sur); más en el Centro, en la misma provincia, entre los Wonghibon, los Wiradjuri.

66 Entre los Wiimbaoi y las tribus del Bajo Murray (Ridley, *Kamilaroi*, p. 137; BROUGH SMYTH, I, p. 423, n. 431).

67 En las tribus de la costa Herbert (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498).

68 Entre los Kurnai.

69 TAPLIN, p. 55; EYLMANN, p. 182.

70 Sin duda GASON hace referencia a este Mura-mura en el pasaje ya citado (CURR, II, p. 55).

afirmaciones de Spencer y Gillen, que declaran no haber observado entre los Arunta ninguna creencia sobre la existencia de una divinidad propiamente dicha[71], Strehlow asegura que, bajo el nombre de Altjira, ese pueblo, como el de los Loritja, reconoce a un verdadero «buen dios»[72].

Los caracteres esenciales de tal personaje son idénticos en todas partes. Se trata de un ancestro inmortal e incluso paterno, pues no proviene de ningún otro. Después de haber vivido en la Tierra durante algún tiempo, se elevó o fue llevado a los cielos[73], y allí continúa su vida rodeado de su familia, pues generalmente se le atribuyen una o varias mujeres, hijos, hermanos[74] que le asisten a veces en sus tareas. En razón del lugar en que se le ubica, es identificado frecuentemente, al igual que todos los suyos, con determinadas estrellas[75]. Es él quien ha organizado los movimientos del Sol y de la Luna[76]; les da órdenes[77]. También es quien hace resplandecer las nubes y quien lanza el rayo[78]. Por ser él el trueno, está también relacionado con la lluvia[79]: hacia él se dirigen las plegarias cuando falta el agua o cuando ha llovido en demasía[80].

Se habla de él como de una especie de creador: se le llama padre de los hombres y se dice que los ha hecho. Según una leyenda en curso en Melbourne, Bunjil habría hecho al primer hombre del modo siguiente. Habría fabricado una estatuilla de arcilla; más tarde habría danzado en su alrededor varias veces, le habría soplado en las narices y la estatuilla habría cobrado vida y se habría puesto a andar[81]. Según otro mito, habría dado luz al Sol; entonces la tierra se habría calentado y los hombres

71 *Nat. Tr.*, p. 246.

72 La diferencia existente entre Biame, Bunjil y Daramulun, por un lado, y Altjira, por el otro, consistiría en que éste último sería extraño a todo lo que concierne a la humanidad; no sería él quien habría creado a los hombres y no se ocuparía de lo que hacen. Los Arunta no sentirían por él ni amor ni temor. Pero aun cuando se haya observado y analizado con exactitud esta concepción, es muy difícil admitir que sea la originaria, pues si Altjira no cumpliera ningún papel, no explicara nada, no sirviera para nada, ¿qué es lo que habría llevado a los Arunta a concebirlo? Quizás haya que ver en él una especie de Baiame que hubiera perdido su antiguo prestigio, un antiguo dios cuyo recuerdo iría borrándose. También es posible que STREHLOW haya interpretado mal los testimonios recogidos. Según EYMAN, que ciertamente no es un observador competente ni seguro, Altjira habría creado hombres (*op. cit.*, p. 184). Por otro lado, entre los Loritja, el personaje que bajo el nombre de Tukura corresponde al Altjira de los Arunta, celebra ceremonias de iniciación.

73 Para Bunjil, ver BROUGH SMYTH, I, p. 417; para Baiame, RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136; para Daramulum, HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 459.

74 Sobre la composición de la familia de Bunjil, por ejemplo, ver HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 128, 129, 489, 491; BROUGH SMYTH, I, p. 417; sobre la de Baiame, L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 7, 66, 103; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 407, 502, 585; sobre la de Narunderi, Taplin, *The Nerrinyeri*, p. 57-58. Entiéndase bien que, por otro lado, hay toda una serie de variantes en la forma en que se concibe las familias de los grandes dioses. Un personaje que en un caso es el hermano, en otros es el hijo. El número de mujeres y sus nombres varían regionalmente.

75 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 128.

76 BROUGH SMYTH, I, p. 430, 431.

77 *Ibid.*, I, p. 432, n.

78 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 538, 498; MATHEWS, *J. of R.S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 343; RIDLEY, p. 136.

79 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 538; TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 57-58.

80 L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 8.

81 BROUGH SMYTH, I, p. 424.

habrían surgido de ella[82]. A la vez que a los hombres[83], ese personaje divino habría hecho a los animales y los árboles[84]; a él se deben todas las artes de la vida, las armas, la lengua, los ritos tribales[85]. Es el benefactor de la humanidad. Aún en la actualidad, cumple en su favor un papel parecido al de la Providencia. Es él quien aprovisiona a sus fieles de todo lo que es necesario para su existencia[86]. Está en comunicación con éstos ya directamente, ya por medio de intermediarios[87]. Pero, al mismo tiempo, en cuanto que guardián de la moral tribal, actúa rigurosamente cuando aquélla es violada[88]. Incluso si nos remitimos a algunos observadores, él realizaría la función de juez una vez transcurrida la vida; distinguiría entre los buenos y los malos y no los trataría igual[89]. En cualquier caso, se le presenta frecuentemente como si estuviera encargado del país de los muertos[90], acogiendo las almas cuando llegan al más allá[91].

Dado que la iniciación constituye la forma principal del culto tribal, son los ritos de iniciación los que están más ligados a su persona; él constituye su centro. Con mucha frecuencia queda en ellos representado por una imagen tallada en una corteza de árbol o moldeada en el suelo. Se baila alrededor de ella; se canta en su honor; se le dirigen incluso verdaderas plegarias[92]. Se explica a los jóvenes quien es el personaje representado en esa figura; se les revela su nombre secreto, aquél que las mujeres y los no iniciados deben ignorar; se les relata su historia, el papel que la tradición le atribuye en la vida de la tribu. En otros momentos, se alzan las manos hacia el cielo donde se supone que vive, o bien se apuntan en la misma dirección las armas o los instrumentos rituales que se manejan[93]; se trata de una manera de ponerse en comunicación con él. Se le siente presente en todas partes. Vela por el neófito cuando éste se recluye en el bosque[94]. Está pendiente de la manera en que se celebran las ceremonias. La iniciación es su culto. Igualmente tiene especial cuidado en que se observen con exactitud esos ritos en particular: cuando se cometen faltas o negligencias, las reprime de un modo terrible[95].

Por otro lado, la autoridad de esos dioses supremos no se encuentra limitada a una sola tribu, sino que se la reconoce de igual manera por parte

---

[82] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 492.

[83] Según determinados mitos, habría creado a los hombres pero no a las mujeres; esto se dice de Bunjil. Pero en tal caso se atribuye el origen de las mujeres a su hijo-hermano Pallyan (BROUGH SMYTH, I, p. 417 y 423).

[84] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 489, 492; MATHEWS, J. of R.S. of N.S. Wales. XXXVIII, p. 340.

[85] L. PARKER, The Euahlayi, p. 7; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 630.

[86] RIDLEY. *Kamilaroi*, p. 136; L. PARKER. *The Euahlayi*, p. 114.

[87] L. PARKER, *More Austr. Leg. Tales*, p. 84-99, 90-91.

[88] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 495, 498, 543, 563, 564; BROUGH SMYTH, I, p. 429; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 79.

[89] RIDLEY, p. 137.

[90] L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 90-91.

[91] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 495; TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 58.

[92] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 588, 543, 553, 555, 556; MATHEWS, *loc. Cit.*, p. 318; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 6, 79,80.

[93] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 498, 528.

[94] HOWITT, *ibid.*, p. 493; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 76.

[95] L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 76; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 493, 612.

de una pluralidad de tribus vecinas. Bunjil es adorado en casi todo el estado de Victoria, Baiame en una parte notable de Nueva Gales del Sur, etc.; es esto lo que explica que el número de estos dioses sea tan pequeño para un área geográfica relativamente extensa. Los cultos que se les rinden tienen, pues, un carácter internacional. Incluso se da la mezcla, la combinación, los mutuos préstamos, entre estas diferentes mitologías. Y así, la mayor parte de las tribus que creen en Baiame admiten también la existencia de Daramulun, aunque le reconozcan una menor dignidad. Lo convierten en un hijo o un hermano de Baiame, subordinado a este último[96]. La fe en Daramulun se encuentra también difundida, adoptando formas distintas, en toda Nueva Gales del Sur. No es cierto, pues, que el internacionalismo religioso sea una particularidad de las religiones más recientes y desarrolladas. Desde los primeros momentos de la historia, las creencias religiosas muestran una tendencia a no quedarse encerradas en los límites de una sociedad estrechamente delimitada; hay en ellas como una aptitud natural para pasar por sobre las fronteras, para difundirse e internacionalizarse. Sin duda, ha habido pueblos y tiempos en los que tal aptitud espontánea se ha visto frustrada por necesidades sociales de signo opuesto; no por ello deja de ser real y, como hemos visto, muy primitiva.

Esta concepción le ha parecido a Tylor de una altura teológica tal que se ha negado a ver en ella algo diferente del resultado de la influencia europea: se trataría de una idea cristiana más o menos desnaturalizada[97]. A. Lang, por el contrario,[98] la considera autóctona, aunque también admite que contrasta con el conjunto de las creencias australianas y se basa en principios completamente diferentes. Su conclusión es que las religiones de Australia parten de dos sistemas heterogéneos superpuestos y se derivan, pues de dos fuentes. Por un lado, estarían las ideas referidas a los tótems y los espíritus que le habrían sugerido al hombre el espectáculo de ciertos fenómenos naturales. Pero, al mismo tiempo, en base a una especie de intuición cuya naturaleza se niega a explicar[99], la inteligencia humana habría llegado de golpe a la concepción de un dios único, creador del mundo, legislador del orden moral. Lang estima incluso que tal idea se encontraba en un estado más puro en los orígenes, y particularmente en Australia, que en las civilizaciones que han aparecido posteriormente. Con el tiempo se habría visto poco a poco recubierta y oscurecida por la masa siempre creciente de las supersticiones animistas y totémicas. De este modo había sufrido una especie de degeneración progresiva hasta el día en que, a causa de una cultura privilegiada, habría conseguido

---

[96] RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 153; L. PARKER, *The Euahlayi*, p. 67; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 585; MATHEWS, *loc. cit.*, p. 343. En oposición a Baiame, Daramulun es representado con frecuencia como un espíritu absolutamente malevolente (L. PARKER, *loc. cit.*; RIDLEY, en BROUGH SMYTH, II, p. 285).

[97] J.A.I., XXI, p. 292 y ss.

[98] *The Making of Religion*, p. 187-293.

[99] LANG, *ibid.*, p. 331. M. LANG se limita a decir que la hipótesis de S. Pablo le parece la menos defectuosa (*the most satisfactory*).

recobrarse y afirmarse de nuevo con un brillo y una nitidez de los que en un principio carecía [100].

Pero los datos de que disponemos no validan ni la hipótesis escéptica de Tylor ni la interpretación teológica de Lang.

En primer lugar, parece cierto en la actualidad que las ideas sobre un gran dios tribal son de origen indígena. Han sido observadas cuando aún la influencia de los misioneros no había tenido el tiempo necesario para hacerse sentir [101]. Pero de esto no se sigue que sea preciso atribuirlas a una misteriosa revelación. En vez de derivar de una fuente diferente de la de las creencias totémicas, son, por el contrario, su conclusión lógica a la vez que su manifestación más elevada.

Hemos visto, en efecto, que la noción de ancestros míticos está implicada en los principios mismos en los que se fundamenta el totemismo, pues cada uno de ellos es un ser totémico. Ahora bien, aun cuando los grandes dioses sean ciertamente superiores a ellos, no obstante no hay entre unos y otros más que diferencias de grado; se pasa de los primeros a los segundos sin solución de continuidad. En efecto, un gran dios es un ancestro de una importancia particular. Se habla con frecuencia de él como de un hombre, dotado, sin duda, de poderes sobrehumanos, pero que ha desarrollado en el mundo una vida completamente humana [102]. Se le caracteriza como un gran cazador [103], un mago poderoso [104], el fundador de una tribu [105]. Es el primer hombre [106]. Incluso una leyenda lo representa con los rasgos de un anciano fatigado que apenas puede moverse [107]. Si entre los Dieri existió un dios supremo llamado Mura-mura, su nombre es significativo, pues se utiliza para designar al grupo de los ancestros. Igualmente, Nuralie, nombre del gran dios de las tribus de la costa Murray,

[100] El P. Schmidt ha retomado la tesis de A. Lang en *Anthropos* (1908, 1909). Contra Sidney Hartland, que había criticado la teoría de Lang en un artículo aparecido en *Folk-lore* (t. IX, p. 290 y ss.) titulado «The High Gods of Australia», el P. Schmidt intenta demostrar que Baiame, Bunjil, etc. son dioses eternos, creadores, todopoderosos, omniscientes, guardianes del orden moral. Nosotros no entraremos en esta discusión que nos parece carente de interés e importancia. Si se da a esos casos adjetivos en un sentido relativo, en armonía con la mentalidad australiana, estamos dispuestos a adoptarlos por nuestra cuenta y ya lo hemos empleado a lo largo de nuestro análisis. Desde este punto de vista, todopoderoso quiere decir que tiene más poder que los otros seres sagrados; omnisciente, que ve las cosas que se escapan a los hombres comunes e incluso a los magos más grandes; guardián del orden moral, que hace respetar las reglas de la moral australiana, por muy diferente que sea de la nuestra. Pero si se pretende dar a tales palabras un significado al que tan sólo se puede adherir un espiritualista cristiano, entonces nos parece ocioso discutir una opinión que está en tal contradicción con los principios del método histórico.

[101] Ver sobre este tema N. W. Thomas, «Baime and Bell-bird. A note on Australian Religion», en *Man*, 1905, n.º 28. Cf. Lang, *Magic and Religion*, p. 25. Waitz ya había sostenido la tesis sobre el carácter originario de esta concepción en *Anthropologie d. Naturvölker*, p. 796-798.

[102] Dawson, p. 49; Meyer, *Encounter Bay Tribe*, en Woods, p. 205, 206; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 481, 491, 492, 494; Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.

[103] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 55-56.

[104] L. Parker, *More Austr. Leg Tales*, p. 94.

[105] Taplin, *ibid.*, p. 61.

[106] Brough Smyth, I, p. 425-427.

[107] Taplin, *ibid.*, p. 60.

es, a veces, empleado como una expresión colectiva que se aplica al conjunto de los seres míticos que la tradición sitúa en el origen de las cosas [108]. Se trata de personajes comparables por completo a los de la Alcheringa [109]. Ya hemos encontrado en Queensland un dios Anjea o Anjir que crea a los hombres y que, sin embargo, parece claro que no es más que el primer hombre [110].

Lo que ha ayudado a los australianos a pasar de la pluralidad de genios ancestrales a la idea del dios tribal es que entre esos dos extremos se ha intercalado un término medio que ha servido para la transición: son los héroes civilizadores. Los seres fabulosos que designamos con este nombre, son, en efecto, simples ancestros a los que la mitología ha atribuido un papel eminente en la historia de la tribu, poniéndolos, por esta razón, por encima de los otros. Hemos visto incluso que éstos formaban parte regularmente de la organización totémica: Mangarkunjerkunja pertenece al tótem del Lagarto y Putiaputia al tótem del Gato Salvaje. Pero, por otro lado, las funciones que se supone que cumplen o han cumplido se parecen mucho a las propias del gran dios. También se supone que este último ha iniciado a los hombres en las artes de civilización, que ha sido el fundador de las principales instituciones sociales, el que ha revelado las grandes ceremonias religiosas que aún siguen bajo su control. Si es el padre de los hombres, es por haberlos fabricado más que engrendrado, pero Mangarkunjerkunja ha hecho otro tanto. Antes de él no había hombres, sino tan sólo masas informes de carne en las que no estaban separados los diferentes miembros ni siquiera los diferentes individuos. Es él quien ha esculpido esa materia prima, sacando de ella seres propiamente humanos [111]. No hay más que matices entre este tipo de elaboración y la que el mito de que hemos hablado atribuye a Bunjil. Lo que por demás muestra claramente el lazo que une a estos dos tipos de figuras es que a veces se establece entre ellas una relación de filiación. Entre los Kurnai, Tundun, el héroe del *bull-roarer* es el hijo del gran dios Mungan-ngaua [112]. Igualmente, entre los Euahlayi, Daramulun, hijo o hermano de Baiame, es idéntico a Gayandi que es el equivalente del Tundum de los Kurnai [113].

Con seguridad, a partir de todos estos datos no hay que llegar a la conclusión de que el gran dios no es nada más que un héroe civilizador. Hay casos en que esos dos personajes están netamente diferenciados. Pero si bien no se confunden, están por lo menos emparentados. Así ocurre que

[108] «El mundo fue creado por seres llamados Nuralie; estos seres, que existían desde hacía mucho tiempo, tenían unos forma de cuervos, otros forma de águila halconada» (Brough Smyth, I, p. 423-424).

[109] «Baiame, dice Mrs. Parker, es para los Euahlayi lo que la Alcheringa es para los Arunta» (The Euahlayi, p. 6).

[110] Ver anteriormente p. 242.

[111] En otro mito, recogido por Spencer y Gillen, dos personajes que viven en el cielo llamados Ungambikula, cumplen un papel muy análogo (*Nat. Tr.*, p. 388 y ss.).

[112] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493.

[113] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67, 62-66. Se identifica al gran dios con el trueno por el hecho de estar estrechamente relacionado con el *bull-roarer*, ya que el ruido que levanta este instrumento ritual es asimilado al del trueno.

se encuentran dificultades para diferenciarlos; es porque se los puede clasificar igualmente en cualquiera de las dos categorías. Así, hemos hablado de Atnatu como de un héroe civilizador, pero está muy cerca de ser un gran dios.

La noción de dios supremo está en tan estrecha dependencia del conjunto de las creencias totémicas que aún lleva su marca. Tundun es un héroe divino muy relacionado, como acabamos de ver, con la divinidad tribal; pues bien, la misma palabra quiere decir tótem entre los Kurnai [114]. Igualmente, entre los Arunta, Altjira es el nombre del gran dios; se trata también del nombre del tótem materno [115]. Hay más, numerosos dioses tienen un aspecto manifiestamente totémico. Daramulun es un águila halconada [116]; tiene a un emú por madre [117]. De igual manera, Baiame es concebido en forma de emú [118]. El Altjira de los Arunta tiene también las patas de un emú [119]. Nuralie, antes de ser el nombre de un gran dios, servía, como hemos visto, para designar a los ancestros fundadores de la tribu; pues bien, éstos eran unos cuervos y otros halcones [120]. Bunjil, según Howitt [121], siempre ha sido concebido en forma humana; no obstante, se utiliza la misma palabra para designar a un tótem de fratría, el del águila halconada. Uno de sus hijos, por lo menos, es uno de los tótems que forman parte de la fratría a la que ha dado o de la que ha tomado su nombre [122]. Su hermano es Pallyan, el murciélago; pues bien, éste sirve de tótem de los hombres en numerosas tribus de Victoria [123].

Se puede ir más allá y precisar, además, el tipo de relacion que mantienen los grandes dioses con el sistema totémico. Daramulum, como Bunjil, es un águila halconada y ya se sabe que este animal es un tótem de fratría en un gran número de tribus del Sur-Este [124]. Hemos dicho que Nuralie parece haber sido en un principio un término colectivo por el que se designaba indistintamente a las águilas halconadas y a los cuervos; ahora bien en las tribus donde se ha observado este mito, el cuervo sirve de tótem a una de las dos fratrías, el águila halconada a la otra [125]. Por otro lado, la historia legendaria de los grandes dioses recuerda de muy cerca la de los tótems de fratría. Los mitos, y a veces los ritos, conmemoran las luchas que cada una de esas divinidades tuvo que sostener contra un pájaro carnicero, al que no venció sin dificultades. Bunjil, o el primer hombre,

[114] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 135. La palabra que significa tótem es escrita por HOWITT *thundung*.
[115] STREHLOW, I, p. 1-2 y II, p. 59. Recuérdese que, muy probablemente, el tótem materno era entre los Arunta en un principio el tótem propiamente dicho.
[116] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 555.
[117] *Ibid.*, p. 546, 560.
[118] RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136, 156. Los Kamilaroi lo representan adoptando esta forma en los ritos de iniciación. Según otra leyenda, sería un cisne negro (L. PARKER, *More Austr. Leg. Tales*, p. 94).
[119] STREHLOW, I, p. I.
[120] BROUGH SMYTH, I, p. 423-424.
[121] *Nat. Tr.*, p. 492.
[122] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 128.
[123] BROUGH SMYTH, I, 417-423.
[124] Ver anteriormente p. 107.
[125] Se trata de las tribus en las que las fratrías llevan los nombres de Kilpara (cuervo) y Mukwara. Es esto lo que explica el mismo mito recogido por BROUGH SMYTH (I, p. 423-424).

después de haber elaborado al segundo hombre, Karween, entró en conflicto con éste y, en el curso de una especie de duelo, le hirió gravemente, transformádolo en un cuervo [126]. Las dos especies ligadas a Nuralie son presentadas como dos grupos enemigos que primitivamente estaban siempre en guerra [127]. Baiame, por su lado, ha de luchar contra Mullian, el águila halconada caníbal, que además es idéntica a Duramulun [128]. Ahora bien, hemos visto que entre los tótems de fratría existe una especie de hostilidad constitutiva. Este paralelismo acaba por suministrar la prueba de que la mitología de los grandes dioses y la de esos tótems están estrechamente emparentadas. Este parentesco aparecerá como todavía más evidente si se subraya que el émulo del dios es regularmente el cuervo o el águila halconada que son, de manera general, tótems de fratría [129].

Baiame, Daramulun, Nuralie, Bunjil parece, pues, claramente que son tótems de fratría que han sido divinizados; y he aquí de qué manera se puede conjeturar que se realizó tal apoteosis. Es manifiesto que esta concepción se elaboró en el seno de las asambleas que tienen lugar a propósito de la iniciación, pues los grandes dioses no cumplen un papel de alguna importancia más que en esos ritos, mientras que son extraños a las otras ceremonias religiosas. Por otro lado, dado que la iniciación constituye la forma principal del culto tribal, una mitología tribal sólo podía surgir en tal ocasión. Ya hemos visto cómo el ritual de la circuncisión y el de la subincisión tenían una tendencia natural a ser personificados en la figura de un héroe civilizador. Sólo que tales héroes no gozaban de ninguna supremacía; estaban en pie de igualdad con los otros benefactores legandarios de la sociedad. Pero allí donde la tribu llegó a una más alta conciencia de sí misma, encarnó este sentimiento de manera completamente natural en un personaje que se convirtió en su símbolo. Para explicarse a sí mismos los lazos que los unían, con independencia del clan al que pertenecieran, los hombres dieron en imaginar que habían salido de un mismo tronco, que eran hijos de un mismo padre a quien debían su existencia sin que éste se la debiera a nadie. El dios de la iniciación era absolutamente indicado para el cumplimiento de tal papel, pues, según una expresión que aparece frecuentemente en boca de los indígenas, precisamente el objeto de la iniciación es hacer, fabricar hombres. Así, pues, se atribuyó a ese dios un poder creador y apareció por todas estas razones, investido de un prestigio que le situó por encima de los otros héroes de la mitología. Estos se convirtieron en sus subordinados, sus auxiliares; se les hizo sus hijos o hermanos menores como Tundu, Gayandi, Karween, Pallyau, etc. Pero ya existían otros seres sagrados que ocupaban en el sistema religoso de la tribu un lugar igualmente eminente: eran los tótems de las fratrías. Allí donde se han mantenido, se cree que tienen bajo su

[126] BROUGH SMYTH, I, p. 125-427. Cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 486; en este último caso, Karwin queda identificado con la garza azul.
[127] BROUGH SMYTH, I, p. 423.
[128] RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 136; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 585; MATHEWS, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII (1894), p. 111.
[129] Ver más arriba p. 136. Cf. P. SCHMIDT, «L'origine de l'idée de Dieu», en *Anthropos*, 1909.

dependencia a los tótems de los clanes. Tenían así todo lo necesario para convertirse en divinidades tribales. Era, pues, natural que se llegara a una parcial confusión entre estos dos tipos de figuras míticas; y así uno de los dos tótems fundamentales de la tribu prestó sus rasgos al gran dios. Pero como era preciso explicar por qué sólo uno de los dos fue elevado a una tal dignidad de la que el otro se veía excluido, se supuso que este último había sufrido un revés en el curso de una lucha contra su rival y que su exclusión había sido el resultado de su derrota. Se admitió tanto más fácilmente la idea cuanto que se mostraba de acuerdo con el conjunto de la mitología, ya que se considera a los tótems de fratría generalmente como enemigos.

Un mito que Mrs. Parker ha recogido entre los Euahlayi [130] puede servir para confirmar esta explicación, pues no hace sino traducirla de forma figurada. Se cuenta que en principio los tótems no eran en esta tribu más que los nombres dados a las diferentes partes del cuerpo de Baiame. En un cierto sentido, los clanes serían algo así como fragmentos del cuerpo divino. ¿No es ésta una manera de decir que el gran dios es la síntesis de todos los tótems y, por consiguiente, la personificación de la unidad tribal?

Pero el gran dios adoptó al mismo tiempo un carácter internacional. En efecto, los miembros de la tribu a la que pertenecen los adolescentes iniciados no son los únicos que asisten a las ceremonias de la iniciación; se convoca especialmente a representantes de las tribus vecinas a estas fiestas, especie de ferias internacionales a la vez religiosas y laicas [131]. Las creencias que se elaboran en el seno de medios sociales compuestos de esta manera no pueden permanecer como patrimonio exclusivo de una nacionalidad determinada. El extranjero a quien se le han revelado las relata, una vez vuelto, en su tribu natal; y como tarde o temprano está forzado a invitar a su vez a los que fueron sus anfitriones, resultan continuos intercambios de ideas entre unas sociedades y otras. De este modo, se fue constituyendo una mitología internacional en la que el gran dios resultó ser de manera completamente natural el elemento esencial, ya que tenía sus orígenes en los ritos de iniciación que éste personifica. Su nombre pasó de una lengua a otra junto con las representaciones a que estaba vinculado. El hecho de que los hombres de las fratrías fueran generalmente comunes a tribus muy diferentes no hizo más que facilitar esta difusión. El carácter internacional de los tótems de las fratrías abrió la vía a la internacionalización del gran dios.

V

Henos aquí ya en presencia de la más elevada concepción a que se haya remontado el totemismo. Es el punto en el que alcanza y prepara las religiones siguientes, ayudándonos a comprenderlas. Pero, al mismo

[130] *Op. Cit.*, p. 7. Este mismo pueblo representa a la mujer principal de Baiame como la madre de todos los tótems sin pertenecer ella misma a ningún tótem (*Ibid.*, p. 7 y 78).

[131] Ver Howitt, *Nat. Tr.*, p. 511-512, 513, 602 y ss.; Mathews, *J. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 270. Se invita a la fiesta de iniciación no sólo a las tribus con las que se establece un *connubium* regular, sino también con las que se tienen disputas que hay que solucionar, en esas ocasiones tiene lugar la realización de vendettas medio ceremoniales medio serias.

tiempo, se puede ver que esta noción culminante está unida sin interrupción a las creencias más rudimentarias analizadas en primer lugar.

El gran dios tribal, en efecto, no es más que un espíritu tribal que ha acabado por conquistar un lugar eminente. Los espíritus ancestrales no son más que entidades forjadas a imagen de las almas individuales, de cuya génesis están destinados a dar cuenta. Las almas, por su parte, no son más que la forma que adoptan al individualizarse en los cuerpos particulares las fuerzas impersonales que hemos encontrado en la base del totemismo. La unidad del sistema iguala su complejidad.

En ese trabajo de elaboración, sin duda, la idea de alma ha jugado un papel importante: gracias a ella se ha introducido en el dominio religioso la idea de personalidad. Pero no es cierto que, como pretenden los teóricos del animismo, contenga *in nuce* toda la religión. En primer lugar, supone con anterioridad a ella la noción de *mana* o principio totémico de la que no es más que una modalidad particular. Por otro lado, si bien no se podía concebir a los espíritus y los dioses con anterioridad al alma, éstos son, no obstante, algo distinto de simples almas humanas liberadas por la muerte; pues, ¿de dónde les vendrían sus poderes sobrehumanos? La idea de alma ha servido tan sólo para orientar la imaginación mitológica hacia una nueva dirección, para sugerirle construcciones de nuevo tipo. Pero la materia prima de esas construcciones no ha sido tomada de la concepción del alma, sino de ese depósito de fuerzas anónimas y difusas que constituye el primitivo fondo de las religiones. La creación de personalidades míticas no ha consistido más que en una manera diferente de pensar esas fuerzas esenciales.

En cuanto a la noción de gran dios, es en su conjunto, el producto de un sentimiento cuya acción ya hemos observado en la génesis de las creencias más específicamente totémicas: se trata del sentimiento tribal. Hemos visto, en efecto, que el totemismo no era obra de clanes aislados, sino que siempre se elaboraba en el seno de una tribu que, en algún grado, tenía conciencia de su unidad. Es por esta razón por lo que los diferentes cultos propios de cada clan se entrelazan y completan hasta formar un todo solidario [132]. Pues bien, este mismo sentimiento de unidad tribal se refleja en la concepción de un dios supremo, común a toda la tribu. Son, pues, claramente las mismas causas las que actúan desde los fundamentos a la cúspide de ese sistema religioso.

Con todo, hasta aquí hemos considerado las representaciones religiosas como si se bastaran y pudieran explicarse por sí mismas. De hecho, son inseparables de los ritos, no sólo porque se manifiestan en ellos, sino porque sufren, como contrapartida, su influencia. Sin duda, el culto depende de las creencias, pero reacciona sobre éstas. Para mejor comprender éstas, es importante, pues, conocer mejor aquél. Ha llegado el momento de abordar su estudio.

[132] Ver anteriormente p. 145.

LIBRO TERCERO

LAS PRINCIPALES ACTITUDES RITUALES

CAPITULO I

EL CULTO ASCETICO Y SUS FUNCIONES. LOS RITOS ASCETICOS

En las páginas siguientes no tenemos la intención de intentar una descripción exhaustiva del culto primitivo. Preocupados fundamentalmente por aislar lo más elemental y fundamental en la vida religiosa, no buscamos la reconstrucción detallada del conjunto, frecuentemente confuso, de los gestos rituales. Por el contrario, quisiéramos dedicarnos a comprender, de entre la extrema diversidad de prácticas, las actitudes más características observadas por el primitivo en la celebración de su culto, clasificar las formas más generales de sus ritos, determinar sus orígenes y significación, a fin de controlar y, si hubiera lugar, precisar los resultados a los que nos ha conducido el análisis de las creencias [1].

Todo culto muestra un doble aspecto: negativo y positivo. Sin duda, en la realidad los aspectos que así denominamos están en estrecha asociación; veremos que se implican mutuamente. Pero no por ello dejan de ser diferentes y, aunque sólo fuera para comprender sus relaciones, es necesario distinguirlos.

I

Por definición, los seres sagrados son seres que están aparte, separados. Lo que los caracteriza es el hecho de que entre ellos y los seres profanos existe una solución de continuidad. En condiciones normales, los unos se sitúan por fuera de los otros. Hay todo un conjunto de ritos cuyo objeto es la consecución de tal estado de separación que es esencial. Ya que su función es la de prevenir las mezcolanzas y acercamientos indebidos, la de impedir la intrusión de un dominio en los terrenos del otro, estos ritos no pueden establecer más que abstenciones, es decir, actos negativos. Por

[1] De manera particular existe una forma ritual que dejaremos completamente de lado; se trata del ritual oral que será objeto de estudio en un volumen especial de la Colección del *Année Sociologique*.

esta razón, proponemos denominar culto negativo al sistema que forman tales ritos especiales. Estos no prescriben que el fiel realice prestaciones efectivas, sino que se limitan a prohibirle ciertas maneras de actuar; así pues todos ellos adoptan la forma de una prohibición o, como se dice corrientemente en etnografía, de un *tabú*. Esta última palabra es la utilizada en las lenguas polinesias para designar la institución en virtud de la cual se sustraen al uso común determinadas cosas[2]; se trata también del adjetivo que hace referencia al carácter distintivo de esas cosas. Hemos tenido ya ocasión de mostrar hasta qué punto nos resulta molesto que se convierta así una expresión estrechamente local y dialectal en un término genérico. No hay religión en la que no existan interdicciones y en la que no cumplan un papel considerable; es pues de lamentar que la terminología consagrada parezca convertir a una institución tan universal en una particularidad propia de Polinesia[3]. Nos parece mucho más preferible la expresión *interdictos* o *interdicciones*. No obstante, la palabra tabú, como la palabra tótem, está ya tan arraigada que constituiría un exceso de purismo desterrarla sistemáticamente; por otro lado, los inconvenientes que comporta quedan atenuados una vez que se ha tenido el cuidado de precisar su significado y alcance.

Pero hay interdicciones de tipo diferente que es conveniente distinguir, ya que no hemos de tratar, a lo largo del presente capítulo, todos los tipos de interdicciones.

En primer lugar, por fuera de las que competen a la religión, están las que forman parte de la magia. Unas y otras tienen en común el hecho de que establecen incompatibilidades entre ciertas cosas y prescriben que las así declaradas incompatibles queden separadas. Pero entre ellas existen serias diferencias. En primer lugar, las sanciones no son las mismas en ambos casos. Sin duda, como mostraremos más adelante, se supone con frecuencia que la violación de los interdictos religiosos determina mecánicamente desórdenes materiales que se considera que sufre el culpable y que son considerados como la sanción de su acto. Pero aun cuando se produzca realmente, esta sanción espontánea y automática no es la única, sino que se ve acompañada por otra que supone la intervención humana. O bien se agrega una pena propiamente dicha en el caso de que no se haya sufrido previamente, y esta pena es inflingida deliberadamente por parte de los hombres; o bien, por lo menos, surge censura, reprobación pública. Incluso cuando el sacrilegio haya sido castigado por la enfermedad o la muerte natural de su autor, éste es además infamado; ofende a una opinión que reacciona contra él; pone a quien lo ha cometido en estado de falta. Por el contrario, la interdicción mágica no encuentra otra sanción que las consecuencias materiales que se supone que produce, por una especie de necesidad física, el acto prohibido. Al desobedecerla se corren riesgos parecidos a aquéllos a los que se expone un enfermo que no siga los consejos de su médico; pero en este caso, la desobediencia no constituye una falta; no levanta indignación. No existe pecado mágico. Esta diferencia en el campo de las sanciones se basa, por otro lado, en una profunda diferencia en la naturaleza de los interdictos. El interdicto religioso implica necesariamente la noción de lo sagrado; proviene del respeto que el objeto sagrado inspira y tiene como finalidad impedir que se falte a ese respeto. Por el contrario, los interdictos mágicos no suponen más que la noción completamente laica de propiedad. Las cosas que el mago ordena que se tengan aparte son aquéllas que, por razón de sus propiedades características, no pueden verse mezcladas o aproximadas sin peligro. Aun cuando el mago llegue a invitar a sus clientes a que guarden distancia con respeto a ciertas cosas sagradas, no es porque las respete o tema que sean profanadas, pues sabemos ya que la magia vive de profanaciones[4]; es únicamente por razones de utilidad temporal. En una palabra, los interdictos religiosos son imperativos categóricos; los otros son máximas utilitarias, forma primera de las prohibiciones higiénicas y médicas. No se puede estudiar, sin confusión, de manera simultánea y bajo una misma denominación dos órdenes de hechos tan diferentes. Aquí nos ocuparemos tan sólo de las interdicciones religiosas[5].

Pero es necesario establecer una nueva distinción en el seno de estas últimas.

Hay interdictos religiosos cuyo objeto es separar entre sí cosas sagradas pertenecientes a categorías diferentes. Se recordará, por ejemplo, cómo, entre los Wakelbura, el andamiaje sobre el que se expone el muerto debe construirse exclusivamente con materiales que pertenezcan a la fratría del difunto; es tanto como decir que se prohibe cualquier contacto entre el muerto, que es sagrado, y las cosas que pertenecen a la otra fratría, que también son sagradas pero en base a un título diferente. Por otro lado, las armas que se utilizan para la caza de un animal no deben ser elaboradas con una madera que esté clasificada en el seno del mismo grupo social que el animal[6]. Pero las más importantes de estas interdicciones son las que estudiaremos en un próximo capítulo: están destinadas a la prevención de cualquier tipo de comunicación entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro, entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto. Todos estos interdictos tienen una característica común: no provienen del hecho de que existan cosas sagradas y otras que no son, sino del hecho de que entre las cosas sagradas existen relaciones de inconveniencia e incompatibilidad. No afectan pues a lo esencial en la idea de lo sagrado. Por esto la observancia de estas prohibiciones no puede dar lugar más que a ritos aislados, particulares y casi excepcionales; pero no podría constituir un culto propiamente dicho, pues un culto está formado, ante todo, de relaciones regulares entre lo profano y lo sagrado como tal.

---

[2] Ver el artículo «Taboo» en la *Encyclopedia Britannica* cuyo autor es FRAZER.

[3] El carácter real de este inconveniente queda provocado por los hechos. No faltan escritores que, fiándose del término, han creído que la institución así designada era privativa o de todas las sociedades primitivas en general o incluso tan sólo de los pueblos polinesios (v. RÉVILLE, *Religion des peuples primitifs*, II, p. 55; RICHARD, *La femme dans l'histoire*, p. 435).

[4] Ver anteriormente pp. 37 y ss.

[5] No se pretende decir que existe una solución de continuidad radical entre las interdicciones mágicas y las religiosas: por el contrario, existen algunas que tienen una naturaleza indecisa. Hay interdicciones en el folklore que con frecuencia es difícil decir si son mágicas o religiosas. No por ello la distinción deja de ser necesaria, ya que, a nuestro parecer, las interdicciones religiosas no pueden comprenderse más que en función de las interdicciones religiosas.

[6] Ver anteriormente pp. 138-139.

Pero existe otro sistema de interdicciones religiosas mucho más extenso e importante: es el que separa no dos especies diferentes de cosas sagradas, sino todo aquello que es sagrado de todo aquello que es profano. Se deriva pues de manera inmediata de la misma noción de lo sagrado, que se limita a expresar y realizar. Aporta también la materia para un verdadero culto e incluso para un culto que está en la base de todos los otros, pues la actitud que prescriben es aquélla que el fiel no debe jamás abandonar en sus relaciones con los seres sagrados. Se trata del que denominamos culto negativo. De estos interdictos se puede pues decir que son los interdictos religiosos por excelencia [7]. En las páginas que siguen se tratará tan sólo de ellos.

Pero éstos adoptan formas múltiples. He aquí los tipos principales que aparecen en Australia.

Ante todo, hay interdictos de contacto: se trata de los tabús primarios en relación a los cuales los otros no son más que variedades particulares. Se basan en el principio de que lo profano no debe tocar lo sagrado. Ya hemos visto que en ningún caso los no iniciados deben manejar los churinga o los *bull-roarers*. Si los adultos pueden usarlos con libertad, es porque la iniciación les ha conferido un carácter sagrado. La sangre, y de manera muy particular la que mana durante la iniciación, tiene una vitud religiosa [8]; está sometida a la misma interdicción [9]. Lo mismo ocurre con los cabellos [10]. El muerto es un ser sagrado porque el alma que daba vida al cuerpo queda adherida al cadaver; por esta razón, se prohibe con frecuencia llevar los huesos del muerto a no ser que se envuelvan en una lámina de corteza [11]. Se debe incluso evitar el lugar donde ocurrió la muerte, pues se cree que el alma del difunto sigue permaneciendo allí. Es ésta la razón de que se levante el campamento y se sitúe a alguna distancia [12]; en ciertos casos es destruido con todo aquello que contiene [13]; y ha de pasar un tiempo antes de que se pueda volver al mismo lugar [14]. Incluso ocurre que el moribundo provoca como un vacío a su alrededor: se le abandona tras haberle instalado tan confortablemente como sea posible [15].

Un contacto excepcionalmente íntimo es el resultante de la absorción de un alimento. De ahí viene la interdicción de comer animales o vegetales sagrados, particularmente los utilizados como tótems [16]. Un acto de este tipo aparece como talmente sacrílego que la prohibición se aplica incluso a los adultos o, todo lo menos, a la mayor parte de ellos; tan sólo los ancianos alcanzan una suficiente dignidad religiosa como para no estar siempre sometidos a tal interdicto. A veces se ha explicado esta prohibición por el parentesco mítico que une al hombre con el animal que le da nombre; éstos se verían protegidos a causa del sentimiento de simpatía que inspiran en calidad de parientes [17]. Pero lo que demuestra claramente que el origen de la interdicción no radica en una simple rebelión del sentimiento de solidaridad doméstica es que se suponga que el consumo de la carne prohibida determina automáticamente la enfermedad y la muerte. Así pues son, fuerzas de otro tipo las que están en juego, fuerzas análogas a las que, en todas las religiones, se supone que reaccionan contra los sacrílegos.

Por otro lado, si bien hay ciertos alimentos que son prohibidos al profano por el hecho de ser sagrados, hay otros, por el contrario, que están prohibidos en cuanto que profanos a las personas que tienen un carácter sagrado. Así, es frecuente que se asigne especialmente a la alimentación de las mujeres determinados animales; por esta razón, se cree que participan de la naturaleza femenina y, por consiguiente, son profanos. El adolescente iniciado, por el contrario, se ve sometido a un conjunto de ritos de particular gravedad; para poder comunicarle las virtudes que le permitirán penetrar en el mundo de las cosas sagradas del que estaba excluido hasta entonces, se hace converger sobre él un haz excepcionalmente poderoso de fuerzas religiosas. Se encuentra pues en un estado de santidad que rechaza lejos de sí todo lo que es profano. De este modo le está prohibido comer aquella caza que se supone forma parte del dominio de las mujeres [18].

---

[7] A nuestro entender, muchas de las interdicciones entre cosas sagradas provienen de la interdicción entre lo sagrado y lo profano. Tal es el caso de las interdicciones de edad o de grado. En Australia, por ejemplo, hay alimentos sagrados que están reservados en exclusiva a los iniciados. Pero estos alimentos no tienen todos un mismo grado de sacralidad; entre ellos existe una jerarquía. Por su lado, no todos los iniciados son iguales. En principio no gozan de la plenitud de sus derechos religiosos, pero no se introducen en el dominio de las cosas sagradas mas que en pasos sucesivos. Tienen que pasar por toda una serie de grados que les son conferidos sucesivamente a resultas de ceremonias y pruebas especiales; les es preciso el paso de meses e incluso a veces de años para acceder al más elevado. Pues bien, para cada uno de esos grados hay alimentos determinados; los hombres de los grados inferiores no pueden tocar los alimentos que por derecho pertenecen a los hombres de los grados superiores (v. MATHEWS, *Ethnol. Notes, etc., loc. cit.* p. 262 y ss; LANGLOH PARKER, *The Euahlayi*, p. 23; SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 611 y ss.; *Nat. Tr.*, p. 470 y ss.). Aquello que es más sagrado rechaza lejos de sí a lo que es menos sagrado; pero es porque lo segundo es profano en relación a lo primero. En suma, todas las interdicciones religiosas se clasifican en dos tipos: las interdicciones entre lo sagrado y lo profano, las interdicciones entre lo sagrado puro y lo sagrado impuro.

[8] Ver anteriormente p. 127.

[9] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 463.

[10] *Nat. Tr.*, p. 538; *North. Tr.*, p. 604.

[11] *North. Tr.*, p. 531.

[12] *North. Tr.*, p. 518-519; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 449.

[13] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 498; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 231.

[14] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 449.

[15] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 451.

[16] Si bien las interdicciones alimenticias sobre el vegetal o animal totémicos son las más importantes, no por ello son las únicas. Hemos visto cómo existen alimentos prohibidos a los no iniciados porque se los considera seres sagrados; ahora bien, ese carácter lo puede conferir un número muy diferente de causas. Por ejemplo, como veremos más tarde, los animales que alcanzan la copa de los árboles elevados son considerados sagrados por estar cerca del gran dios que vive en los cielos. Es también posible que la carne de ciertos animales haya sido reservada especialmente, por distintas razones a los ancianos y que después se haya creído que participa de la sacralidad que se les reconoce a éstos últimos.

[17] V. FRAZER, *Totemism*, p. 7.

[18] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 674. Existe una interdicción de contacto de la que no hablamos porque no es fácil determinar su exacta naturaleza: se trata del contacto sexual. Hay periodos religiosos en los que el hombre no debe entrar en contacto con la mujer (*North. Tr.*, p. 293, 295; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 387). ¿Es a causa de que la mujer es profana o de que el acto sexual es un acto a temer? El problema no puede ser resuelto de pasada. Lo aplazamos al igual que todo aquello que concierne a los ritos conyugales y sexuales. Están demasiado estrechamente relacionados con el problema del matrimonio como para que se los pueda separar.

Pero el contacto puede establecerse por vías diferentes a las del tacto. Se está en relación con una cosa por el simple hecho de mirarla: la mirada supone una relación. Es por esto por lo que, en ciertos casos, a los profanos les es prohibido mirar las cosas sagradas. La mujer no debe ver nunca el instrumental de culto; todo lo más se le permite mirarlo de lejos[19]. Lo mismo ocurre en relación con las pinturas totémicas realizadas sobre el cuerpo de los oficiantes en ocasión de ceremonias especialmente importantes[20]. La excepcional solemnidad de los ritos de iniciación hace que, en ciertas tribus, las mujeres no puedan ni siquiera ver los lugares en que se han celebrado[21] ni tampoco al mismo neófito[22]. El carácter de sagrado inmanente al conjunto de la ceremonia está naturalmente encarnado por las personas de quienes la dirigen o toman parte alguna en ella; el resultado es que el novicio no puede levantar la vista hacia éstos, permaneciendo la prohibición incluso cuando ya ha sido celebrado el rito[23]. También el muerto queda sustraido a las miradas: su cara es tapada de modo que no se la pueda ver[24].

La palabra constituye otra modalidad de entablar relaciones con las personas o las cosas. El aire expirado establece comunicación; se trata de algo que nos es propio que se expande hacia fuera. También queda prohibido a los profanos dirigir la palabra a seres sagrados o simplemente hablar en su presencia. Por lo mismo que el neófito no debe mirar ni a los oficiantes ni a sus asistentes, le está prohibido hablar con ellos a no ser por señas; y esta interdicción persiste hasta el momento en que es levantada por medio de un rito especial[25]. De una manera general, entre los Arunta, hay momento en el curso de las grandes ceremonias en que es de rigor el silencio[26]. A partir del momento en que quedan expuestos los churinga, se hace el silencio; o bien, si se habla, es en voz baja y entre dientes[27].

A parte de las cosas sagradas, existen palabras, sonidos que tienen el mismo carácter: no deben aparecer en labios profanos ni llegar a sus oidos. Hay cantos rituales que las mujeres no deben oir, bajo pena de muerte[28]. Les está permitido oír el ruido de los *bull-roarers* pero sólo a distancia. Se considera todo nombre propio como un elemento esencial de la persona que lo lleva; estrechamente asociado a la idea de esa persona, participa en los sentimientos que inspira. Así pues si la persona es sagrada, también lo es su nombre. Por esto no se puede pronunciar en el curso de la vida profana. Entre los Warramunga hay un tótem por el que se siente una especial veneración; se trata de la serpiente mítica llamada Wollunqua: su nombre es tabú[29]. Lo mismo ocurre con Baiame, Daramulun, Bunjil: la forma esotérica de su nombre no puede ser revelada a los no iniciados[30]. Durante el duelo no se puede pronunciar el nombre del muerto, al menos por parte de sus familiares, salvo cuando haya una absoluta necesidad e incluso en tal caso es obligatorio limitarse a susurrarlo[31]. Con frecuencia esta prohibición es perpétua para la viuda y para algunos allegados[32]. Algunos pueblos la extienden incluso más allá de la familia; se obliga a todos los individuos que llevan el mismo nombre del difunto a cambiárselo temporalmente[33]. Hay más: a veces los familiares y los íntimos se niegan a utilizar ciertas palabras del lenguaje común sin duda porque las utilizaba el muerto; estas lagunas se salvan por medio de perífrasis o utilizando algún dialecto extranjero[34]. A parte de su nombre público y común, los hombres tienen otro que se mantiene secreto: las mujeres y los niños lo ignoran; jamás se utiliza en la vida cotidiana. La razón es que tiene un carácter religioso[35]. Incluso hay ceremonias en las que se está obligado a hablar una lengua especial que se prohibe utilizar en las relaciones profanas. Es un atisbo de lengua sagrada[36].

Los seres sagrados no están tan sólo separados de los profanos, sino que nada de lo que concierna directa o indirectamente a la vida profana debe mezclarse con la vida religiosa. Con frecuencia se le exige una completa desnudez al indígena como condición previa para que se le permita participar en un rito[37]; se ve obligado a desembarazarse de todas sus ornamentaciones habituales, incluso de aquellas que más aprecia y de las que se separa con la mayor desgana a causa de los poderes protectores que les atribuye[38]. Si se ve obligado a adornarse para realizar su papel ritual, esos adornos deben ser confeccionados especialmente para la circunstancia; se trata de una ropa ceremonial, de una vestimenta festiva[39]. Por el hecho de que tales ornamentaciones son sagradas en razón del motivo de su utilización, queda prohibido su uso en ocasión de relaciones de tipo profano: una vez finalizada la ceremonia, son enterradas o quemadas[40]; los hombres deben incluso lavarse de modo que no dejen sobre sí ninguna traza de las ornamentaciones que llevaban[41].

De manera más general se prohiben los actos característicos de la vida común durante el plazo de celebración de los de la vida religiosa. El acto de comer es por sí mismo profano; al tener lugar todos los días satisface

19 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 134; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 354.
20 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 624.
21 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 572.
22 HOWITT, *ibid.*, p. 661.
23 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 386; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 655, 665.
24 Entre los Wiimbaio (HOWITT, *ibid.*, p. 451).
25 HOWITT, *ibid.*, p. 624, 661, 663, 667; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 221, 382 y ss.; *North. Tr.*, p. 335, 344, 353, 369.
26 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.
27 *Ibid.*, p. 302.
28 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 581.

29 *North. Tr.*, p. 227.
30 Ver anteriormente p. 267.
31 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, p. 526; TAPLIN, *Narrinyeri*, p. 19.
32 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 466, 469 y ss.
33 WYATT, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en WOODS, p. 165.
34 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 470.
35 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 657; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 139; *North. Tr.*, p. 580 y ss.
36 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 537.
37 *Ibid.*, p. 544, 597, 614, 620.
38 Por ejemplo, el ceñidor de cabellos que lleva ordinariamente (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 171).
39 *Ibid.*, p. 624 y ss.
40 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 556.
41 *Ibid.*, p. 587.

necesidades esencialmente utilitarias y materiales, forma parte de nuestra existencia ordinaria[42]. Es ésta la razón de que quede prohibido durante el período religioso. Así, el acto de prestar a un clan extranjero los propios churinga constituye para un grupo totémico un momento tan solemne como aquél otro en que son devueltos y vueltos a situar en el ertnatulunga: todos los que participan en la ceremonia deben guardar ayuno durante el tiempo en que transcurre, y éste suele ser largo[43]. Se observa la misma regla durante la celebración de los ritos[44] de que se tratará en el próximo capítulo, así como en ciertos momentos de la iniciación[45].

Por la misma razón se suspenden todas las ocupaciones temporales cuando se desarrollan las grandes solemnidades religiosas. Según una observación de Spencer y Gillen[46], que ya hemos citado en otro momento, la vida del australiano consta de dos partes diferentes: una que se dedica a la caza, la pesca, la guerra; otra que se consagra al culto; y estos dos tipos de actividad se excluyen y rechazan mutuamente. Sobre este principio reposa la institución universal del ocio religioso. El carácter distintivo de los días de fiesta en todas las religiones conocidas radica en la paralización del trabajo, en la suspensión de la vida pública y privada en cuanto que carente de objetivo religioso. Este descanso no es simplemente una especie de relajamiento temporal acordado por los hombres para poder abandonarse con más libertad a los sentimientos de alegría que suscitan generalmente los días festivos, pues hay fiestas tristes, consagradas al duelo y la penitencia, durante las cuales no por ello el descanso resulta menos obligatorio. Se trata, por el contrario, de que el trabajo es la forma eminente de la actividad profana: no tiene otra finalidad aparente que satisfacer las necesidades temporales de la vida; no nos pone en contacto más que con cosas ordinarias. Por el contrario, en los días de fiesta la vida religiosa alcanza un grado de excepcional intensidad. El contraste entre esos dos tipos de existencia se hace en tales momentos particularmente aparente; por ello no pueden estar juntos. El hombre no puede aproximarse íntimamente a su dios cuando aún lleva sobre sí las marcas de su vida profana; de manera inversa, no puede volver sobre sus ocupaciones usuales cuando acaba de ser santificado por el rito. El ocio religioso no es pues más que un caso particular de la incompatibilidad general que separa lo sagrado de lo profano; es el resultado de una interdicción.

No sería cuestión de enumerar aquí todos los tipos de interdicciones

---

42 Es cierto que este acto adopta un carácter religioso cuando el alimento que se consume es sagrado. Pero, por sí mismo, el acto es hasta tal punto profano que el consumo de un alimento profano constituye siempre una profanación. Puede ser que se permita o incluso se ordene la profanación, pero, como veremos más adelante, con la condición de que esté acompañada o precedida de ritos que la atenúen o la expíen. La existencia de tales ritos muestra claramente que, por sí misma, la cosa sagrada se resiste al consumo.

43 *North. Tr.*, p. 263.

44 SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 171.

45 HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 674. Es posible que la prohibición de hablar durante las grandes solemnidades religiosas tenga en parte la misma causa. En la vida corriente se habla y sobre todo se habla en voz alta; en base a esto, en la vida religiosa, hay que guardar silencio o hablar en voz baja. Consideraciones del mismo tipo no son extrañas a las interdicciones alimenticias (v. anteriormente p. 120).

46 *North. Tr.*, p. 33.

que se observan, aunque se tratara tan sólo de las propias de las religiones australianas. Al igual que la noción de sacralidad en la que se fundamenta, el sistema de interdicciones se extiende a las más diversas relaciones; se utiliza incluso deliberadamente con fines utilitarios[47]. Pero con independencia de lo complejo que pueda resultar, acaba en última instancia por desembocar en dos interdicciones fundamentales que lo resumen y dominan.

En primer lugar, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio. Para que la primera tenga posibilidades de desarrollo, es preciso asignarle un espacio especial del que la segunda esté excluida. De ahí viene la institución de templos y santuarios: se trata de partes del espacio asignadas a las cosas y seres sagrados y que les sirven de morada, pues no pueden establecerse sobre el espacio más que a condición de apropiárselo totalmente dentro de un radio determinado. Este tipo de arreglo es tan indispensable para todo tipo de vida religiosa que incluso las religiones más inferiores no pueden ignorarlo. El ertnatulunga, ese lugar en que se depositan los churinga, es un verdadero santuario. Por ello se prohibe a los no iniciados que se aproximen a él. Incluso queda prohibido dedicarse en él a alguna ocupación profana cualquiera que sea ésta. Veremos más tarde que hay otros lugares santos en los que se celebran importantes ceremonias[48].

De igual modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Se hace pues necesario asignar a la primera días o períodos determinados de los que se aparte toda actividad profana. De este modo surgieron las fiestas. No hay religión ni, por consiguiente, sociedad que no haya conocido y practicado esta división del tiempo en dos partes delimitadas que se alternan entre sí siguiendo una ley que varía con los pueblos y las civilizaciones; muy probablemente es

---

47 Por el hecho de que en el interior del hombre reside un principio sagrado, el alma, el individuo se ha encontrado, desde los orígenes, rodeado de interdicciones, forma originaria de las interdicciones morales que aislan y protegen en la actualidad a la persona humana. Es así como se considera que el cuerpo de su víctima es peligroso para el homicida (SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 492) y le está prohibido. Pues bien, las interdicciones que tienen este origen son utilizadas frecuentemente por los individuos como un medio para sustraer ciertas cosas a la utilización común y de establecer sobre ellas un derecho de propiedad. «Si un hombre al abandonar un campo en el que deja armas, alimentos, etc., dice ROOTH a propósito de las tribus de la costa Palmer (Queensland del Norte), orina en las proximidades de los objetos que ha dejado tras de sí, éstos se hacen *tami* (equivalente de la palabra tabú) y puede estar seguro de que los recuperará intactos a su vuelta» («North Queensland Ethnography, en *Records of the Australian Museum*, vol. VII, nº 2, p. 75). La razón estriba en que se supone que la orina, al igual que la sangre, contiene algo de la fuerza sagrada que es propia del individuo. En base a esto mantiene a distancia a los extraños. Por las mismas razones, la palabra puede servir de vehículo para el logro de los mismos resultados; es ésta la razón de que sea posible impedir el acceso a un objeto determinado por medio de una simple declaración verbal. Por demás, este poder para crear interdicciones varía con los individuos: es tanto mayor cuanto mayor sea su sacralidad. Los hombres, en contra de las mujeres, tienen casi en exclusiva este privilegio (ROTH cita tan sólo un caso de tabú dictado por mujeres): está en su grado máximo de desarrollo en el caso de los jefes, de los ancianos, que lo utilizan para monopolizar las cosas que les convienen (ROTH, *ibid.*, p. 77). De este modo la interdicción religiosa se convierte en derecho de propiedad y reglamento administrativo.

48 Ver más adelante, en este mismo libro, cap. II.

incluso la necesidad de esta alternancia la que, como hemos sostenido, ha llevado a que los hombres introdujeran, en el seno de un tiempo contínuo y homogéneo, las distinciones y diferenciaciones que no comporta de modo natural[49]. Es sin duda casi imposible que la vida religiosa llegue en algún momento a concentrarse en los medios espaciales y temporales que así le son asignados; es inevitable que se filtre parcialmente hacia afuera. Sigue habiendo cosas religiosas por fuera de los santuarios; hay ritos que se pueden celebrar en los días laborables. Pero se trata de cosas sagradas de rango secundario y de ritos de menor importancia. La concentración sigue siendo la característica dominante de esta organización. Incluso llega a ser absoluta en todo lo que se refiere al culto público que sólo puede celebrarse en común. El culto privado, individual, es el único que llega casi a mezclarse con la vida temporal. Por esta razón, el contraste entre esas dos fases sucesivas de la vida humana alcanza el máximo de intensidad en sociedades inferiores como las de las tribus australianas, pues es en ellas donde el culto individual es más rudimentario[50].

II

Hasta el momento, el culto negativo se nos ha presentado como un sistema de abstenciones. Da así la impresión de que sólo puede servir para inhibir las acciones, no para estimularlas y tonificarlas. Y sin embargo, en razón de un contragolpe inesperado de tal efecto inhibitorio, resulta que ejerce sobre la naturaleza religiosa y moral del individuo una acción positiva de la mayor importancia.

En efecto, a causa de la barrera que separa lo sagrado de lo profano, el hombre no puede entrar en relaciones íntimas con las cosas sagradas más que si se desembaraza de lo que de profano hay en él. No puede vivir una vida religiosa con un mínimo de intensidad más que si empieza por retirarse más o menos por completo de la vida temporal. En un sentido, el culto negativo constituye pues un medio en función de un fin: es la condición para acceder al culto positivo. No se limita a proteger a los seres sagrados de los contactos vulgares, sino que actúa sobre el mismo fiel modificando en sentido positivo su actitud. El hombre que se ha sometido a las interdicciones prescritas deja de ser lo que era antes. Entonces era un ser común que, por esta razón, se veía obligado a guardar distancias frente a las fuerzas religiosas. Con posterioridad, se sitúa inmediatamente en un plano de igualdad con ellas, ya que se ha aproximado a lo sagrado por el solo hecho de haberse alejado de lo profano; se ha purificado y santificado por el solo hecho de haberse desligado de las cosas bajas y triviales que gravaban su naturaleza. Así pues, los ritos negativos confieren, al igual que los positivos, poderes eficaces; tanto los primeros como los segundos tienen capacidad para elevar el *tonus* religioso de los individuos. Según una acertada indicación nadie puede comprometerse en una ceremonia religiosa de alguna importancia sin someterse para ello a una especie de iniciación previa que le introduzca previamente en el mundo sagrado[51]. En vista de esto, se pueden emplear unciones, lustraciones, bendiciones, operaciones todas esencialmente positivas; pero se llega a un mismo resultado por medio de ayunos, de velas, de retiros y silencio, es decir, por medio de abstinencias rituales que no son más que la puesta en práctica de interdicciones determinadas.

Cuando se trata tan sólo de ritos negativos particulares y aislados, su acción positiva queda generalmente demasiado desdibujada como para que se haga fácilmente perceptible. Pero existen circunstancias en que se concentra sobre una sola personal todo un sistema de interdicciones; en tal caso, sus efectos se acumulan haciéndose así más manifiestos. Es esto lo que ocurre en Australia durante la iniciación. El neófito se ve sometido a una extrema variedad de ritos negativos. Debe apartarse de la sociedad en la que hasta entonces ha desarrollado sus existencia, y casi de toda sociedad humana. No sólo se le prohibe la vista de mujeres y no iniciados[52], sino que además se va a vivir al bosque, lejos de sus semejantes, bajo la dirección de algunos ancianos que actúan de padrinos[53]. Hasta tal punto se considera al bosque su medio natural que la palabra con la que un cierto número de tribus designan la iniciación significa *aquello que es el bosque*[54]. Por esta razón, se le ornamenta con frecuencia con hojarasca en el curso de las ceremonias a las que asiste[55]. Pasa de esta manera largos meses[56] interrumpidos, de tiempo en tiempo, por los ritos en los que debe participar. Este periodo de tiempo es para él de abstinencias de todo tipo. Le está prohibida una gran cantidad de alimentos; no se le permite más que la cantidad de comida estrictamente indispensable para que permanezca vivo[57]; con frecuencia se le obliga incluso a un ayuno riguroso[58] o a alimentarse con una comida inmunda[59]. Al comer no puede tocar los alimentos con sus manos; son sus padrinos quienes se lo introducen en la boca[60]. En ciertos casos, tiene que ir mendigando su subsistencia[61]. Por lo mismo, no duerme más que en la medida indispensable[62]. Debe callar a no ser que se le dirija la palabra; sus necesidades las hace manifiestas por medio de señas[63]. Se le prohibe todo tipo de distracción[64]. No puede lavarse[65]; a veces no puede moverse. Queda tumbado en el suelo,

---

[49] Ver anteriormente p. 10.
[50] Ver anteriormente p. 205.

[51] Ver HUBERT y MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», en *Mélanges d'histoire des religions*, p. 22 y ss.
[52] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 560, 657, 659, 661. Ni siquiera puede proyectarse sobre él la sombra de una mujer (*ibid.*, p. 633). Aquello que toca no puede ser tocado por una mujer (*ibid.*, p. 621).
[53] *Ibid.*, p. 561, 563, 670-671; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 223; *North. Tr.*, p. 340, 342.
[54] La palabra Jaraeil, por ejemplo, entre los Kurnai; Kuringal entre los Yuin, los Wolgat (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 581, 617).
[55] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 348.
[56] HOWITT, p. 561.
[57] *Ibid.*, p. 633, 538, 560.
[58] *Ibid.*, p. 674; LANGLOH PARKER, *Euahlayi*, p. 75.
[59] RIDLEY, *Kamilaroi*, p. 154.
[60] HOWITT, p. 563.
[61] *Ibid.*, p. 611.
[62] *Ibid.*, p. 549, 674.
[63] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 580, 596, 604, 668, 670; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 223, 351.
[64] HOWITT, p. 567.
[65] Ibid., p. 557.

inmóvil[66], sin ropas de ningún tipo[67]. Pues bien, el resultado de tal multiplicidad de interdicciones es la determinación en el iniciado de un cambio radical de estado. Antes de la iniciación vivía con las mujeres; estaba excluído del culto. A raíz de ella, es admitido en la sociedad de los hombres; participa en los ritos, ha adquirido un carácter sagrado. Es tan completa la metamorfosis que frecuentemente es representada como un segundo nacimiento. Se imagina que el personaje profano que hasta entonces era el adolescente ha muerto, que ha sido matado y llevado por el dios de la iniciación, Bunjil, Baiame o Duramulun, y que un individuo completamente nuevo ha ocupado el lugar de aquél que ya no existe[68]. En este caso se perciben en vivo los efectos positivos que son capaces de tener los ritos negativos. Sin duda no pretendemos sostener que éstos últimos producen por sí solos esta gran transformación; pero ciertamente contribuyen a ella, y en gran medida.

A la luz de estos datos, se puede comprender en qué consiste el ascetismo, qué lugar ocupa en la vida religiosa y cuál es el origen de las virtudes que se le atribuyen generalmente. En efecto, no existe ninguna interdicción cuya observancia no tenga un carácter ascético en algún grado. Abstenerse de algo que puede ser útil o de una forma de actividad que, dado que es usual, debe responder a alguna necesidad humana, supone necesariamente imponerse molestias, renuncias. Para que se dé el ascetismo propiamente dicho basta pues con que tales prácticas se desarrollen hasta el punto de convertirse en la base de un verdadero régimen de vida. El culto negativo normalmente sirve tan sólo de introducción y preparación al culto positivo. Pero también puede liberarse de tal subordinación y pasar a un primer plano, ampliándose el sistema de interdicciones y exagerándose hasta el punto de invadir toda la existencia. De este modo surge el ascetismo sistemático que, por consiguiente, no es más que una hipertrofia del culto negativo. Las virtudes especiales que se le atribuyen no son más que una forma ampliada de las que confiere en menor grado la práctica de toda interdicción. Tienen el mismo origen, pues se basan de igual manera en el principio de que uno se santifica por el solo hecho de esforzarse por separarse de lo profano. El asceta puro es un hombre que se eleva por encima del resto de los hombres y adquiere una santidad particular por medio de ayunos, velas, retiros y silencio, en una palabra, más por medio de privaciones que de actos de piedad positiva (ofrendas, sacrificios, plegarias, etc.). Por otro lado, la historia muestra cuan elevado es el prestigio religioso que se puede alcanzar por esta vía: el santo budista es esencialmente un asceta y es igual o superior a los dioses.

De esto se sigue que el ascetismo no es, como podría creerse, un fruto raro, excepcional y casi anormal de la vida religiosa; es, por el contrario, un elemento esencial en ella. Toda religión lo contiene al menos en germen porque no existe ninguna que no contenga un sistema de interdicciones. La única diferencia existente entre los cultos, desde esta perspectiva, es que

[66] *Ibid.*, p. 604; SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 351.
[67] HOWITT, p. 611.
[68] *Ibid.*, p. 589.

este germen esté más o menos desarrollado. Conviene además agregar que no existe ningún culto en el que ese desarrollo no adopte, al menos a título temporal, los rasgos característicos del ascetismo propiamente dicho. Esto ocurre generalmente en ciertos períodos críticos en los que, en un tiempo relativamente corto, hay que provocar en un determinado sujeto un profundo cambio de estado. En tal ocasión, con la finalidad de poder introducirlo en el seno del círculo de las cosas religiosas con las que se trata de ponerlo en contacto, se le separa violentamente del mundo profano; esto implica abstinencias multiplicadas y un recrudecimiento excepcional del sistema de interdicciones. Precisamente es esto lo que se produce en Australia en ocasión de la iniciación. Para transformar adolescentes en hombres, se les hace desarrollar una verdadera vida de ascetas. Mrs. Parker los llama muy acertadamente los monjes de Baiame[69].

Pero no hay abstinencias y privaciones sin sufrimientos. Estamos vinculados por todas las fibras de nuestra carne al mundo profano; nuestra sensibilidad nos liga a él y de él depende nuestra vida. No es tan sólo el teatro natural de nuestra actividad; nos penetra por todas partes; forma parte de nosotros mismos. No podemos pues desligarnos de él sin violentar nuestra naturaleza, sin herir dolorosamente nuestros instintos. En otras palabras, el culto negativo no puede desarrollarse sin provocar sufrimientos. El dolor es una de sus condiciones necesarias. Se ha llegado así a considerarlo como si en sí mismo constituyera una especie de rito; se ha visto en él un estado de gracia que hay que buscar y suscitar, incluso artificialmente, en virtud de los poderes y privilegios que confiere con idéntico título que esos sistemas de interdicciones a los que acompaña de forma natural. Preuss ha sido el primero, a nuestro saber, en ser consciente del papel religioso[70] atribuído al dolor ya en las sociedades inferiores. Cita el caso de los Arapaho que, para inmunizarse contra los peligros de las batallas, se inflingen verdaderos suplicios; también el de los indios Gros-Ventre que en vísperas de expediciones militares se someten a verdaderas torturas; de los Hupa que para asegurar el éxito de las empresas que

[69] Es posible aproximar estas prácticas a las que aparecen en la iniciación del mago. Al igual que el joven neófito, el aprendiz de mago se ve sometido a todo un conjunto de interdicciones cuya observación contribuye a que adquiera sus poderes específicos (ver «L'origine des pouvoirs magiques», en *Mélanges d'histoire des religions*, por HUBERT y MAUSS, p. 171, 173, 176). Lo mismo ocurre con los esposos antes o después de contraer matrimonio (tabús de los novios y de los recien casados): es porque el matrimonio implica de igual manera un grave cambio de estado. Nos limitamos a mencionar de manera sumaria tales casos, sin pararnos en ellos, pues los primeros se refieren a la magia que no constituye objeto de nuestra investigación, y los segundos están ligados a ese conjunto de reglas jurídico-religiosas que se refieren a las relaciones entre los sexos y cuyo estudio sólo es posible en conjunción con el de los otros preceptos de la moral conyugal primitiva.

[70] Es cierto que PREUSS interpreta estos hechos diciendo que el dolor es un medio de incrementar la fuerza mágica del hombre (*die menschliche Zauberkraft*); a partir de esta posición, se podría caer en la creencia de que el sufrimiento es un rito mágico y no religioso. Pero, como hemos dicha ya, PREUSS llama, sin demasiada precisión, mágicas a todas las fuerzas anónimas e impersonales, pertenezcan a la magia o a la religión. Sin duda, hay tormentos que se utilizan para la formación de los magos; pero muchos de los que nos decribe forman parte de ceremonias propiamente religiosas y, por consiguiente, su objetivo es modificar el estado religioso de los individuos.

acomenten nadan en ríos helados y permanecen posteriormente todo el tiempo que puedan extendidos en las orillas; de los Karaya que para fortalecer sus músculos hacen manar de tiempo en tiempo sangre de sus brazos y piernas por medio de raspadores formados con dientes de peces; de los pueblos de Dallmannhafen (territorio del emperador Guillermo en Nueva Guinea) que combaten la esterilidad de sus mujeres practicándoles incisiones sangrantes en la parte superior del muslo[71].

Pero se encuentran casos análogos sin salir de Australia, particularmente en el curso de las ceremonias de iniciación. Muchos de los ritos practicados en tal ocasión consisten precisamente en inflingir sistemáticamente dolores determinados sobre el neófito, con el propósito de modificar su estado y hacerle adquirir las cualidades características de los hombres. Así, entre los Larakia, durante el retiro de los adolescentes en el bosque, sus padrinos y vigilantes les asestan contínuamente violentos golpes sin que exista razón alguna ni advertencia previa[72]. Entre los Urabunna en un determinado momento se extiende al novicio por los suelos, manteniendo su cara contra la tierra. Todos los hombres presentes le golpean rudamente; posteriormente se le practica en la espalda una serie de cortes, entre cuatro y ocho, dispuestos a cada lado de la espina dorsal, y otro en línea media de la nuca[73]. Entre los Arunta el primer rito de la iniciación consiste en mantear al sujeto; los hombres lo lanzan por el aire, recogiéndolo cuando cae para lanzarlo de nuevo[74]. En la misma tribu cuando finaliza esta larga serie de ceremonias, el adolescente se extiende sobre un lecho de hojarasca bajo el que se han situado brasas incandescentes; permanece tumbado, inmóvil en medio de un calor y humo sofocantes[75]. Entre los Urabunna, se observa un rito similar; pero además mientras el paciente continúa en tan penosa situación se le golpea la espalda[76]. De manera general, todos los ejercicios a los que se ve sometido tienen hasta tal punto estas características que, cuando se le permite retomar la vida ordinaria, presenta un

[71] PREUSS, «Der Ursprung der Religion und der Kunst», *Globus*, LXXXVII, p. 309-400. PREUSS clasifica dentro del mismo tipo a un gran número de ritos dispares entre sí, por ejemplo las efusiones de sangre que ocurren en razón de las cualidades positivas atribuidas a la sangre y no a causa de los sufrimientos que implican. Nosotros no retenemos más que los casos en que el dolor es un elemento esencial en el rito y la causa de su eficacia.

[72] *North. Tr.*, p. 331-332.

[73] *Ibid.*, p. 335. Una práctica similar aparece entre los Dieri (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 658 y ss.).

[74] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 214 y ss. Se ve por este ejemplo que los ritos de iniciación tienen a veces todas las características de la novatada. Y es que en efecto, la novatada constituye una verdadera institución social que surge espontáneamente toda vez que dos grupos, desiguales por su situación social y moral, se encuentran en íntimo contacto. En tal caso, el que se considera superior al otro se resiste a la intrusión de los recién llegados: reacciona contra éstos de un modo que les haga sentir la superioridad que siente. Esta reacción, que se produce automáticamente y se muestra en forma de sevicias más o menos graves, está destinada, al mismo tiempo, a hacer que los individuos se plieguen a su nuevo tipo de existencia, a que queden asimilados en su nuevo medio. Constituye pues una especie de iniciación. Así se explica que la iniciación, a su vez, constituya una especie de novatada. Es porque el grupo de los mayores es superior en dignidad religiosa y moral al de los jóvenes y, a pesar de ello, debe asimilar en su seno éste último. Quedan entonces dadas todas las condiciones de la novatada.

[75] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 372.

[76] *Ibid.*, p. 335.

aspecto lamentable y está casi impedido[77]. Es cierto que todas estas prácticas se presentan frecuentemente como ordalías destinadas a probar el valor del neófito y a conocer si es digno de ser admitido en la sociedad religiosa[78]. Pero en realidad, la función probatoria del rito no constituye más que un aspecto de su eficacia, ya que lo que prueba la manera en que se desarrolla es precisamente que ha producido claramente su efecto, es decir, que ha conferido las cualidades que constituyen su primera razón de ser.

En otros casos se realizan estas sevicias rituales sobre el organismo en su conjunto, sino sobre un órgano o un tejido determinado cuya vitalidad tiene por función estimular. Así, entre los Arunta, los Warramunga y varias otras tribus[79], en un momento determinado de la iniciación, hay unos determinados personajes encargados de morder a dentelladas el cuero cabelludo del novicio. La operación es hasta tal punto dolorosa que el paciente no puede generalmente soportarla sin gritar. Ahora bien, su función es estimular el crecimiento del cabello[80]. El mismo tratamiento se aplica para hacer crecer la barba. La misma razón de ser podría tener el rito de la depilación que Howitt señala en otras tribus[81]. Según Eylmann, entre los Arunta y los Kaitish, los hombres y las mujeres se hacen pequeñas heridas en los brazos utilizando palos al rojo vivo, con el propósito de capacitarse para hacer fuego o de adquirir la fuerza necesaria para transportar pesadas cargas de madera[82]. Según el mismo observador, las jóvenes Warramunga se amputan en una mano la segunda y tercera falange del dedo índice con la esperanza de que éste se haga más apto para el descubrimiento de los ñames[83].

No parece imposible que la extracción de dientes se haya destinado a veces a producir efectos del mismo tipo. En cualquier caso, parece cierto que ritos tan crueles como los de la circuncisión y la subincisión tienen por finalidad conferir a los órganos genitales poderes particulares. En efecto, no se permite a los jóvenes casarse hasta que no se han sometido a ellos; se trata pues de que se les asigna virtudes especiales. Lo que convierte esta iniciación *sui generis* en algo indispensable es el hecho de que las relaciones sexuales adopten un carácter religioso en todas las sociedades inferiores. Se supone que ponen en juego fuerzas temibles que el hombre no puede abordar sin peligro a menos que haya adquirido la inmunidad necesaria en base a procedimientos rituales[84]: es a lo que se dirige toda una serie de prácticas, positivas y negativas, cuyo pródromo son la circuncisión y la subincisión. Al mutilar dolorosamente un órgano, se le da un

[77] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 675.

[78] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 569, 604.

[79] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 251; *North. Tr.*, p. 341, 352.

[80] También entre los Warramunga, la operación debe ser realizada por sujetos favorecidos por una bella cabellera.

[81] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 675; se trata de las tribus del Darling inferior.

[82] EYLMANN, *Op. cit.*, p. 212.

[83] *Ibid.*

[84] Se encontrarán indicaciones sobre este tema en nuestra memoria sobre «La prohibition de l'inceste et ses origines» (*Année Sociologique*, I, p. 1 y ss), y en CRAWLEY, *Mystic Rose*, p. 37 y ss.).

carácter sagrado ya que se le pone, por ese mismo hecho, en situación de resistir la acción de fuerzas igualmente sagradas que de otra manera no sería capaz de afrontar.

Decíamos al principio de esta obra que todos los elementos esenciales del pensamiento y de la vida religiosa deben aparecer, por lo menos esbozados, ya en las religiones más primitivas: los datos precedentes son la confirmación de tal aserto. Si existe una creencia a la que se considere como algo específico de las religiones más recientes e idealistas tal es la que atribuye al dolor un poder santificante. Pues bien, esta misma creencia aparece como el fundamento de los ritos que acabamos de analizar. Sin duda, tiene una diferente ubicación espacial según sean los momentos históricos en que se la tome en consideración. El cristianismo cree que actúa sobre todo sobre el alma: el dolor la purifica, la ennoblece, la espiritualiza. El Australiano piensa que es eficaz sobre el cuerpo; el dolor hace crecer la barba y los cabellos y endurece los miembros. Pero tanto en un caso como en el otro el principio es idéntico. En ambos se admite que el dolor genera fuerzas excepcionales. Y un tipo tal de creencia no carece de fundamento. En efecto, la mejor manifestación de la grandeza del hombre radica en la manera en que arrostra el dolor. En ninguna otra ocasión se eleva con mayor brillo por encima de sí mismo que cuando doma su naturaleza hasta el punto de obligarla a seguir una vía contraria a la que seguiría espontáneamente. En base a esto se singulariza entre todas las otras criaturas que ciegamente se dirigen allí donde las llama el placer; en base a esto, adquiere un lugar a parte en el mundo. El dolor es el signo de que ciertos lazos que le unen al medio profano están rotos; atestigua pues que se encuentra parcialmente liberado de ese medio. Por ello, el dolor es justamente considerado el instrumento de la liberación. Por otro lado, quien así resulta liberado no es víctima de una pura ilusión al creerse investido de una especie de señorío sobre las cosas: realmente se ha elevado por encima de éstas al haber renunciado a ellas; es más fuerte que la naturaleza ya que la ha hecho callar.

Por demás, esta virtud no puede tener tan sólo un valor estético: toda la vida religiosa la da por supuesta. Los sacrificios y ofrendas no se pueden dar sin las privaciones que pesan sobre el fiel. Aún en el caso de que los ritos no le exijan prestaciones materiales, le ocupan su tiempo y sus esfuerzos. Para servir a los dioses es preciso que se olvide de sí mismo; para que ocupen en su vida el lugar que les corresponde, es preciso que sacrifique sus intereses profanos. Así pues, el culto positivo sólo es posible si el hombre se ve arrastrado a la renuncia, a la abnegación, al desapego de sí y, por consiguiente, al sufrimiento. Es necesario que no tema el sufrimiento: ni siquiera puede dedicarse con alegría a la realización de sus deberes a no ser que lo aprecie en alguna medida. Pero para esto es indispensable que se ejerza sobre él, y es a esto a lo que tienden las prácticas ascéticas. Los sufrimientos que éstas imponen no constituyen pues crueldades arbitrarias y estériles; son una escuela necesaria en la que el hombre se forma y se templa, en la que adquiere los atributos de desinterés y endurecimiento sin los que no hay religión alguna. Para la obtención de tal resultado es incluso bueno que el ideal ascético llegue a encarnarse de forma eminente en personajes determinados especializados,

por decirlo de alguna manera, en representar, llegando casi al exceso, este aspecto de la vida ritual; éstos constituyen así una serie de modelos vivos que incitan a esforzarse. Tal es el papel histórico de los grandes ascetas. Cuando se analizan detalladamente sus actos y gestas, surge la pregunta sobre cuál puede ser su fin útil. Sorprende la exageración que muestran en el desprecio de todo aquello que comúnmente apasiona a los hombres. Pero tales exageraciones son necesarias para que los fieles conserven un grado suficiente de disgusto por la vida fácil y los placeres ordinarios. Es necesario que una élite ponga el tope demasiado alto para que la masa no lo ponga demasiado bajo. Es necesario que algunos exageren para que la medida permanezca a un nivel conveniente.

Pero el ascetismo no cumple tan sólo finalidades religiosas. En este caso, como en otros, los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses sociales y morales. Los seres ideales a los que se dirigen los cultos no son los únicos en reclamar de sus servidores un cierto desprecio por el dolor: también la sociedad sólo es posible a este precio. Aun exaltando las fuerzas de los hombres, es con frecuencia dura con los individuos: exige necesariamente perpetuos sacrificios por su parte; violenta incesantemente nuestros apetitos naturales precisamente por el hecho de elevarnos por encima de nosotros mismos. Para poder cumplir nuestros deberes cara a ella, es pues preciso que estemos preparados a hacer violencia a veces sobre nuestros instintos, a superar, cuando sea necesario, nuestra inclinación natural. Así pues, existe un tipo de ascetismo que, inherente a toda vida social, está destinado a sobrevivir más allá de todas la mitologías y todos los dogmas; es parte integrante de toda cultura humana. Y en el fondo es éste el que constituye la razón de ser y justificación del que han enseñado las religiones de todos los tiempos.

III

Una vez establecido en qué consiste el sistema de interdicciones y cuáles son sus funciones negativas y positivas, nos es preciso investigar qué causas lo han originado.

En un determinado sentido, está lógicamente implicado en la misma noción de lo sagrado. Todo lo que es sagrado constituye objeto de respeto y todo sentimiento de respeto se traduce en aquél que lo experimenta en movimientos inhibitorios. En efecto, la conciencia concibe siempre a un ser respetado por medio de una representación cargada de una elevada energía mental en razón de la emoción que éste inspira; por consiguiente, queda condicionada a rechazar lejos de sí cualquier otra representación que la niegue total o parcialmente. Pues bien, el mundo sagrado sostiene con el mundo profano una relación de antagonismo. Uno y otro responden a dos formas de vida que se excluyen, que, cuanto menos, no pueden ser vividas en un mismo momento con idéntica intensidad. No podemos darnos por completo a la vez a los seres ideales a los que se dirige el culto y a nosotros mismos y a nuestros intereses sensibles; darnos por completo a la colectividad y a nuestro egoismo. En tales casos hay dos sistemas de estados de conciencia que están orientados y que orientan nuestra conducta hacia dos polos encontrados. Así pues, aquel que esté dotado de

mayor poder de acción debe tender a desplazar al otro por fuera de la conciencia. Cuando pensamos en cosas santas, no puede presentársenos la idea de un objeto profano sin levantar resistencias; hay algo en nosotros que se opone à que se instale en nuestra conciencia. Se trata de la representación de lo sagrado que no tolera esa vecindad. Pero tal antagonismo psíquico, tal exclusión mutua de ideas debe llevar naturalmente a la exclusión de las cosas correspondientes. Por el hecho de que las ideas no coexisten, es preciso que las cosas no se pongan en contacto, no se relacionen de ninguna manera. Tal es el principio mismo de la interdicción.

Además el mundo de lo sagrado es por definición un mundo aparte. Ya que se opone en base a todas las características que hemos referido al mundo profano, debe ser tratado de manera específica: emplear en nuestras relaciones con las cosas que lo componen los gestos, el lenguaje, las actitudes que utilizamos en nuestras relaciones con las cosas profanas, sería desconocer su naturaleza y confundirlo con aquello que no es. Podemos manejar con libertad las cosas profanas; con libertad hablamos a los seres comunes; pero no tocaremos a los seres sagrados, o no los tocaremos más que con reserva; no hablaremos en su presencia y no utilizaremos el lenguaje común. Todo lo que utilizamos en nuestras relaciones con los unos debe excluirse de nuestras relaciones con los otros. Pero aun cuando esta explicación no es inexacta, con todo es insuficiente.

En efecto, hay muchos seres que siendo objeto de respeto no se encuentran protegidos por sistemas de interdicciones rigurosas como los que hemos descrito. Sin duda, hay una especie de tendencia general a localizar en medios diferentes las cosas diferentes, sobre todo cuando son incompatibles entre sí. Pero el medio profano y el medio sagrado no son tan sólo diferentes, sino que están cerrados el uno al otro: entre ambos existe un abismo. Debe pues existir en la naturaleza de los seres sagrados una razón particular que haga necesario ese estado de aislamiento excepcional y de mutua obstrucción. Y en efecto, por una especie de contradicción, el mundo sagrado se ve como inclinado por su misma naturaleza a expandirse hacia aquel mismo mundo profano que por otro lado excluye: a la vez que lo rechaza, tiende a desplazarse hacia él a partir ya del momento en que se le aproxima. Es esta la razón de que sea necesario distanciarse y crear, de alguna manera, el vacío entre ellos.

Lo que obliga a adoptar tales precauciones es la extraordinaria contagiosidad del carácter sagrado. Lejos de permanecer vinculado a las cosas en que se muestra, está dotado de una especie de fugacidad. Incluso el contacto más superficial o el más mediato basta para que se extienda de un objeto a otro. Las fuerzas religiosas son concebidas de manera que parecen siempre dispuestas a escaparse de los puntos en que residen para invadir todo aquello que pasa a su alcance. El árbol nanja en que reside el espíritu de un ancestro es sagrado para el individuo que se considera como la reencarnación de tal ancestro. Pero todo pájaro que llegue a posarse sobre ese árbol participa de las mismas características: queda de igual manera prohibido tocarlo[85]. Hemos tenido ya ocasión de mostrar cómo el

[85] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 133.

simple contacto de un churinga basta para santificar gentes y cosas[86]; por demás, todos los ritos de consagración se fundamentan en este principio de la contagiosidad de lo sagrado. La santidad de los churinga llega incluso a tal grado que hace sentir su acción a distancia. Recuérdese cómo se extiende no tan sólo al lugar en que se conservan, sino además a todos sus alrededores, a los animales que allí se refugian y a los que está prohibido dar muerte, a las plantas que allí crecen y que no se deben tocar[87]. Un tótem de la serpiente tiene su centro en un lugar en el que se encuentra una charca. El carácter sagrado del tótem se comunica al lugar, a la charca, al mismo agua que queda prohibida a todos los miembros del grupo totémico[88]. El iniciado vive en una atmósfera completamente cargada de religiosidad y él mismo resulta impregnado de ésta[89]. Por ello, todo lo que posee, todo lo que toca, queda prohibido a las mujeres y se impide que lo toquen, incluídos el pájaro que ha cazado, el canguro que ha lanceado, el pez que ha mordido en su anzuelo[90]. Pero por otro lado, los ritos a los que se somete y las cosas que en ellos juegan un determinado papel tienen una santidad superior a la suya: esta santidad se transmite por contagio a todo aquello que las evoca. Se considera como muy santo el diente que le ha sido arrancado[91]. Por esta razón, no puede comer animales dotados de dientes prominentes porque hacen pensar en el diente extraído. Las ceremonias del Kuringal acaban en un lavatorio ritual[92]; se prohiben al neófito las aves acuáticas porque recuerdan ese rito. Igualmente sagrados le son los animales que trepan a las copas de los árboles porque están demasiado cerca de Daramulun, dios de la iniciación, que habita en los cielos[93]. El alma de un muerto es un ser sagrado: hemos visto ya que la misma propiedad se desplaza al cuerpo en que ese alma residió, al lugar en que ha sido amortajada, al campamento en que habitó en vida y que se destruye o abandona, al nombre que ha tenido, a su mujer y sus familiares[94]. También estos están como investidos de un carácter sagrado; por ello se los tiene a distancia; no se les trata como a simples profanos. En las sociedades observadas por Dawson, durante el período de duelo no se puede pronunciar sus nombres, al igual que el del muerto[95]. También

[86] Ver anteriormente p. 110.

[87] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 134-135; STREHLOW, II, p. 78.

[88] SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 127, 299.

[89] Aparte de los ritos ascéticos de que hemos hablado, hay otros positivos cuyo objeto es cargar o, como dice HOWITT, saturar de religiosidad al iniciado (HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 535). Es cierto que HOWITT, en vez de religiosidad, habla de poderes mágicos, pero es ya sabido que para la mayor parte de los etnógrafos esta palabra significa simplemente virtudes religiosas de naturaleza impersonal.

[90] HOWITT, *ibid.*, p. 674-675.

[91] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 454. cf. HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 561.

[92] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 557.

[93] HOWITT, *ibid.* p. 560.

[94] Ver anteriormente p. 437, 439-440. Cf. SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, p. 506, 507, 518-519, 526; HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 449, 461, 469; MATEWS, en *Journal R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 274; SCHULZE, *loc. cit.*, p. 231; WYATT, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, en Woods, p. 165, 198.

[95] *Australian Aborigines*, p. 42.

quedan prohibidos algunos de los animales que comía con frecuencia[96].

Esta contagiosidad de lo sagrado es un hecho demasiado conocido[97] como para que sea preciso demostrar su existencia en base a un mayor número de ejemplos; queríamos tan sólo establecer que es tan cierta en el totemismo como en las religiones más avanzadas. Una vez constatada, explica fácilmente la extrema rigurosidad de las interdicciones que separan lo sagrado de lo profano. Dado que, en virtud de esta extraordinaria capacidad de expansión, el más ligero contacto, la menor proximidad material o simplemente moral de un ser profano basta para arrastrar a las fuerzas religiosas fuera de sus dominios, y puesto que, por otro lado, no pueden salir de éstos sin contradecir su naturaleza, es indispensable todo un sistema de medidas para mantener los dos mundos a una distancia respetuosa. He aquí por qué le está prohibido al hombre común no sólo tocar, sino además mirar, escuchar, aquello que es sagrado, porque estos dos géneros de vida no deben encontrarse mezclados en las conciencias. Es tanto más preciso adoptar precauciones para mantenerlos separados cuanto que, aún oponiéndose entre sí, tienden a confundirse.

A la vez que la multiplicación de tales interdicciones, se comprende el modo en que funcionan y las sanciones a ellas vinculadas. En razón de la contagiosidad inherente a todo lo que es sagrado, un ser profano no puede violar una interdicción sin que la fuerza religiosa a la que indebidamente se ha aproximado se extienda hasta él y sobre él establezca su imperio. Pero como entre aquélla y éste existe antagonismo, resulta emplazado bajo la dependencia de un poder hostil, cuya hostilidad no puede dejar de manifestarse en forma de reacciones violentas que tienden a destruirlo. Es esta la razón de que se considere a la enfermedad o a la muerte como las consecuencias naturales de toda transgresión de este tipo; y son éstas consecuencias que se cree que se producen por sí mismas, en base a una especie de necesidad física. El culpable se siente invadido por una fuerza que le domina y contra la cual es impotente. En el caso de que se haya alimentado del animal totémico lo siente penetrar en sí y devorarle las entrañas; se extiende por el suelo y espera la llegada de la muerte[98]. Toda profanación implica una consagración. Pero temible para el sujeto consagrado e incluso para aquellos que se le acercan. Son las consecuencias de esta consagración las que en parte constituyen la sanción de la interdicción[99].

Es de destacar que esta explicación de las interdicciones no depende de los símbolos variables con cuya ayuda pueden ser concebidas las fuerzas religiosas. Poco importa que se las conciba en forma de energías anónimas e impersonales, o se las figure por medio de personalidades dotadas de conciencia y sentimientos. Sin duda, en el primer caso se supone que reaccionan contra las transgresiones profanadoras de manera automática e inconsciente mientras que en el segundo se cree que obedecen a movimientos pasionales determinados por la ofensa sufrida. Pero en el fondo estas dos concepciones, que por otra parte tienen los mismos efectos prácticos, no hacen más que expresar en dos lenguajes diferentes un solo e idéntico mecanismo psíquico. Lo que fundamenta tanto a la una como a la otra, es el antagonismo de lo sagrado y lo profano combinado con la destacable capacidad del primero para contagiar al segundo; ahora bien, este antagonismo y esta contagiosidad actúan de la misma manera, se atribuya el carácter sagrado, a fuerzas ciegas o a conciencias. Así pues, lejos de que la vida religiosa no comience más que allí donde aparecen personalidades míticas, se ve que en este caso el rito permanece idéntico, con independencia de que se personifique o no a los seres religiosos. Es ésta una constatación que habremos de repetir en cada uno de los capítulos siguientes.

IV

Pero si la contagiosidad de lo sagrado contribuye a explicar el sistema de interdicciones, ¿cómo se explica ella misma?

Se ha creído poder explicarla en base a las leyes bien conocidas de la asociación de ideas. Los sentimientos que nos inspira una persona o una cosa se extienden por contagio de la idea de tal cosa o persona a las representaciones que le están asociadas y, por consiguiente, a los objetos que esas representaciones simbolizan. El respeto que sentimos por un ser sagrado se comunica pues a todo lo que está en contacto con él, a todo lo que se le parece y lo recuerda. Sin duda, el hombre de cultura no cae en tales asociaciones; sabe que esas emociones derivadas son el producto de simples juegos de imágenes, de combinaciones completamente mentales y no se abandona a las supersticiones que tales ilusiones tienden a determinar. Pero se sostiene que el primitivo objetiva ingenuamente sus impresiones sin someterlas a crítica. En el caso de que una cosa le inspire un temor reverencial concluye que una fuerza augusta y temible reside realmente en ella; en consecuencia, guarda distancias en relación a esa cosa y la trata como si fuera sagrada, aun cuando carezca de cualquier derecho a ese título[100].

Pero esto es tanto como olvidar que las religiones más primitivas no son las únicas en atribuir este poder de propagación al carácter sagrado. Incluso en los cultos más recientes existe un conjunto de ritos que se basan

[96] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 470-471.

[97] Ver sobre este tema ROBERTSON SMITH, *The religion of the Semites*, p. 152 y ss., 446, 481; FRAZER, Artículo «Taboo» en la *Encyclopedia Britannica*; JEVONS, *Introduction to the History of Religion*, p. 59 y ss.; CRAWLEY, *Mystic Rose*, cap. II-IX; VAN GENNEP, *Tabou et Totémisme á Madagascar*, cap. III.

[98] Ver las referencias anteriormente, p. 119, n.º 1. Cf. SPENCER y GILLEN, *North. Tr.*, p. 323, 324; *Nat. Tr.*, p. 168; TAPLIN, *The Narrinyeri*, p. 16; ROTH, «North Queensland Ethnography», Vol. 10, en *Records of the Australian Museums*, VII, p. 76.

[99] Recordemos que cuando la interdicción violada es religiosa estas sanciones no son las únicas; existe además o una pena propiamente dicha o una reprobación por parte de la opinión pública.

[100] Ver JEONS, *Introduction to the History of Religion*, p. 67-68. Nada diremos de la teoría, por demás poco explícita, de CRAWLEY (*Mystic Rose*, cap. IV-VII) según la cual es carácter contagioso de los tabús sería fruto de una interpretación errónea de ciertos fenómenos de contagio. Esta teoría arbitraria. Como JEVONS puntualiza muy oportunamente en el pasaje al que nos referimos, el carácter contagioso de lo sagrado resulta afirmado *a priori* y no a partir de experiencias mal interpretadas.

en ese mismo principio. ¿No consiste toda consagración por vía de unción o lustración en la transferencia a un objeto profano de las virtudes santificantes de un objeto sagrado? Y, sin embargo, resulta difícil ver en el católico cultivado de la actualidad una especie de salvaje rezagado al que siguen equivocando sus asociaciones de ideas sin que nada, en la naturaleza de las cosas, explique y justifique esas maneras de pensar. Por demás, es un hecho muy arbitrario el que se asigne al primitivo esa tendencia a objetivar ciegamente todas sus emociones. En el transcurso de su vida corriente, en el conjunto de sus ocupaciones laicas, el primitivo no imputa a una determinada cosa las propiedades de la que está al lado o recíprocamente. Si bien tiende menos que nosotros hacia la claridad y la distinción, no es posible con todo que en él exista no se sabe qué deplorable actitud para entremezclarlo y confundirlo todo. El pensamiento religioso es el único que tiene una tendencia señalada hacia ese tipo de confusiones. Así, pues, es preciso ir a buscar el origen de tales predisposiciones en la especial naturaleza de las cosas religiosas y no en las leyes del intelecto humano.

Cuando nos parece que una fuerza o una propiedad constituye una parte integrante, un elemento constitutivo del sujeto en el que reside, no es posible concebir fácilmente que se desligue de él para desplazarse fuera. Un cuerpo queda definido por su masa y su composición atómica; por esto no concebimos que pueda comunicar, por vía de contacto, ninguno de sus caracteres distintivos. Pero, por el contrario, si se trata de una fuerza que ha penetrado desde fuera en el cuerpo, como nada la vincula a éste, como reside en él en calidad de extraña, no puede sorprender que pueda escaparse. Es así como el calor o la electricidad que un objeto cualquiera ha recibido de una fuente externa son transmisibles al medio ambiente, y se acepta sin resistencia la posibilidad de tal transmisión. La extrema facilidad con la que las fuerzas religiosas se irradian y difunden no puede, pues, sorprendernos si se las ha concebido generalmente como exterior a los seres en que residen. Pues bien, la teoría que hemos propuesto implica claramente esto.

En efecto, no son más que fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales; su ser está hecho de las ideas y sentimientos que nos suscita el espectáculo de la sociedad, no de sensaciones que provengan del mundo físico. Son, pues, heterogéneas a las cosas sensibles en que las situamos. Pueden, sin duda, tomar de estas últimas las formas exteriores y materiales en que se muestran, pero no les deben nada de aquello que las hace eficaces. No tienen lazos internos que las vinculen a los distintos soportes en los que llegan a situarse; no están arraigadas en ellos; según una expresión que ya hemos empleado[101] y que es la mejor para caracterizarlas, están *superpuestas.* De igual modo, no existe ningún objeto que, excluyendo a todos los otros, esté predestinado a recibirlas; los más insignificantes, incluso los más vulgares, pueden cumplir ese papel: son circunstancias casuales las que deciden los que han de ser elegidos. Recuérdese en qué términos habla Codrington del mana: «Se trata de *una fuerza que no está en absoluto fijada sobre un objeto material, sino que puede ser acarreada sobre casi todo tipo de objeto*»[102]. De igual manera, el Dakota de Miss Fletcher nos representaba el wakan como una especie de fuerza ambulante que va y viene a través del mundo, posándose aquí o allá, sin quedar fija definitivamente en ninguna parte[103]. No tiene características distintas ni siquiera la religiosidad que es inherente al hombre. Ciertamente, no hay otro ser en el mundo de la experiencia que esté más cerca de la misma fuente de toda vida religiosa; ninguno participa en ella más directamente porque ésta ha sido elaborada en el seno de las conciencias humanas. Y, sin embargo, sabemos que el principio religioso que anima al hombre, a saber el alma, le es particularmente exterior.

Pero entonces, si las fuerzas religiosas carecen de ubicación propia, su movilidad se hace fácilmente explicable. Dado que no hay nada que las ligue a las cosa en que las localizamos, resulta natural que al menor contacto se escapen de ellas a su pesar, por decirlo así, y se propaguen hacia otro lugar. Su intensidad las incita a tal propagación favorecida por todo. Es esta la razón por la que la misma alma, a pesar de estar ligada al cuerpo por lazos muy personales, amenace incesantemente con salirse de él: todos los orificios, todos los poros del organismo son vías por las que tiende a expandirse y difundirse hacia el exterior[104].

Pero comprenderemos aún mejor el fenómeno que intentamos explicar si en vez de tomar en consideración la noción de fuerza religosa una vez constituida, nos remontamos hasta el proceso mental del que resulta.

En efecto, hemos visto que el carácter sagrado de un ser no depende de ninguno de los atributos intrínsecos. El animal totémico no inspira sentimientos religiosos por el hecho de tener un determinado aspecto o una determinada propiedad; tales sentimientos son el resultado de causas completamente extrañas a la naturaleza del objeto en que vienen a fijarse. Son las impresiones de reconfortación y dependencia que la acción de la sociedad provoca en las conciencias las que los originan. En sí mismas, tales impresiones no están ligadas a la ideación de ningún objeto determinado, pero por el hecho de que son emociones y de que son particularmente intensas, resultan también eminentemente contagiosas. Se extienden, pues, como una mancha de aceite; se contagian a los otros estados mentales que ocupan entonces el espíritu; penetran y contaminan de manera particular las representaciones de aquellos objetos que, en tal momento, el hombre tiene en sus manos o bajo su vista: los dibujos totémicos que cubren su cuerpo, los *bull-roarers* que hace resonar, las rocas que le rodean, la tierra que pisa con sus pies, etc. De este modo, tales objetos adquieren un valor religioso que, en realidad, no les es inherente, sino que les es conferido desde fuera. El contagio no constituye, así pues, una especie de procedimiento secundario en base al que al que el carácter sagrado, una vez adquirido, se propaga, sino el procedimiento mismo por el que se adquiere. Si se fija por contagio, no puede resultar sorprendente

---

101 Ver anteriormente p. 215.

102 Ver p. 183.

103 Ver anteriormente p. 187.

104 Es lo que ha demostrado PREUSS en los artículos del *Globus*, que ya hemos citado.

que se transmita contagiosamente. Lo que lo origina es una emoción de tipo particular; si se fija en un objeto es porque esa emoción ha encontrado a ese objeto en su camino. Resulta, pues, natural que se extienda de éste último a todos aquéllos que se encuentran en sus proximidades, es decir, a todos aquéllos que por la razón que sea, contigüidad material o pura similitud, han sido mentalmente aproximados al primero.

Así la contagiosidad del carácter sagrado queda explicada por la teoría que hemos propuesto sobre las fuerzas religiosas y, por esto mismo, sirve para confirmarla[105]. Al mismo tiempo, nos ayuda a comprender un rasgo de la mentalidad primitiva sobre el que hemos llamado anteriormente la atención.

Hemos visto[106] con qué facilidad el primitivo confunde los reinos e identifica las cosas más heterogéneas, hombres, animales, plantas, astros, etc. Percibimos ahora una de las causas que han contribuido en mayor medida a facilitar esas confusiones. Dado que las fuerzas religiosas son eminentemente contagiosas, ocurre incesantemente que un mismo principio anima de igual manera a las cosas más diferentes: se traslada de las unas a las otras ya sea a raiz de una simple vecindad material ya de similitudes incluso superficiales. Es así como se supone que hombres, plantas, animales, rocas forman parte de un mismo tótem: los hombres por el hecho de llevar el nombre del animal; los animales porque rememoran el emblema totémico; las plantas porque sirven de alimento a esos animales; las rocas porque guarnecen el lugar en que se celebran las ceremonias. Ahora bien, en aquel momento se considera a las fuerzas religiosas como el origen de toda eficacia; se debía pues suponer que los seres que tenían un mismo principio religioso tenían la misma esencia y no diferían entre sí más que en sus características de tipo secundario. Es esta la razón de que pareciera completamente natural clasificarlos en el seno de una misma categoría y no distinguir en ellos más que variedades de un mismo género que se podían transmutar entre sí.

Una vez establecido este tipo de relación, aparecieron bajo una nueva perspectiva los fenómenos de contagio. Tomados en sí mismos, éstos parecen extraños a la vida lógica, pues por ellos los seres se mezclan y confunden a pesar de sus diferencias naturales. Pero nosotros acabamos de ver que estas confusiones y participaciones han tenido un papel lógico de elevada utilidad: han servido para relacionar las cosas que los sentidos nos distancian. No tiene pues sentido que el contagio, fuente de estas aproximaciones y mezclas, quede marcado con el estigma de esta especie de irracionalidad que en principio se está propenso a atribuirle. Ha sido él el que ha abierto la vía a las explicaciones científicas que estaban por venir.

[105] Es cierto que esta contagiosidad no es exclusiva de las fuerzas religiosas; las que pertenecen al campo de la magia tienen la misma propiedad y, no obstante, es evidente que no corresponden a sentimientos sociales objetivados. Pero es porque las fuerzas mágicas han sido concebidas a partir del modelo de las fuerzas religiosas. Más tarde volveremos sobre este punto.

[106] Ver más arriba p. 220 y ss.

CAPITULO II

EL CULTO POSITIVO

I. Los elementos del sacrificio

Con independencia de cuál pueda ser la importancia del culto negativo y a pesar de que indirectamente tenga efectos positivos, no encuentra en sí mismo su razón de ser; está inmerso en la vida religiosa, pero más que constituirla la supone. Cuando ordena al fiel que abandone el mundo profano es con la finalidad de acercarlo al mundo sagrado. El hombre nunca ha concebido que sus deberes hacia las fuerzas religiosas pudieran reducirse a una simple abstención de cualquier relación, pues él siempre ha considerado que sostenía con éstas relaciones positivas y bilaterales cuya reglamentación y organización estaba en manos de un conjunto de prácticas rituales. Damos el nombre de *culto positivo* a ese sistema especial de ritos. Durante mucho tiempo hemos casi ignorado en su totalidad en qué podía consistir el culto positivo de la religión totémica. Sólo conocíamos los ritos de iniciación y aún de manera insuficiente. Pero los datos aportados por Spencer y Gillen, ya preparados por los de Schulze y confirmados por los de Strehlow, sobre las tribus del Centro de Australia han colmado parcialmente esta laguna. Hay sobre todo una fiesta que estos exploradores se han dedicado particularmente a ilustrarnos, que parece, por otro lado, que domina en su conjunto al culto totémico: se trata de la que los Arunta, según Spencer y Gillen, llamarían el *Intichiuma*. Es cierto que Strehlow pone en duda el significado que así se asigna a esta palabra. A su entender, intichiuma (o como él transcribe, *intigiuma*) significaría instruir y designaría aquellas ceremonias que se representan ante el adolescente para iniciarle en las tradiciones de la tribu. La fiesta que vamos a describir llevaría el nombre de *mbatjalkatiuma* que significa fecundar, dejar en estado[1]. Pero no intentaremos resolver este problema de vocabulario que en tan escasa medida afecta al fondo de las cosas hasta el punto de que los ritos a que se va hacer mención se celebran igualmente

[1] Strehlow, I, p. 4.

en el curso de la iniciación. Por otra parte, dado que la palabra Intichiuma forma parte en la actualidad de la terminología usual etnográfica, dado que se ha convertido casi en un nombre corriente, nos parece inútil reemplazarla por otra[2].

La fecha en la que tiene lugar el Intichiuma depende en gran parte de la estación. En Australia Central existen dos estaciones netamente diferenciadas: la una es seca y dura mucho tiempo; la otra es lluviosa y, por el contrario, es muy corta y con frecuencia irregular. A partir del momento en que llegan las lluvias, las plantas brotan por la tierra como por encanto, los animales se multiplican y las tierras que anteriormente no eran más que desiertos estériles se recubren rápidamente con una fauna y una flora frondosas. Justamente en el momento en que parece cercana la estación de las lluvias se celebra el Intichiuma. Sólo que, dado que el período de las lluvias es muy variable, la fecha de las ceremonias no puede quedar fijada definitivamente. Varía con las circunstancias climatológicas que tan sólo está calificado para apreciar el jefe del grupo totémico, el Alatunja: en el día que éste juzga conveniente, hace saber a sus compañeros que ha llegado la ocasión[3].

Cada grupo totémico tiene, en efecto, su Intichiuma. Pero si bien el rito está generalizado entre las sociedades del Centro, no es en todas igual; no es lo mismo entre los Warramunga que entre los Arunta; varía no sólo con las tribus sino también, en el seno de una misma tribu, en función de los clanes. A decir verdad, los diferentes mecanismos que así aparecen en escena están demasiado emparentados entre sí como para poder disociarlos totalmente. Quizá no exista ninguna ceremonia en la que no aparezcan varios de ellos, pero muy desigualmente desarrollados: lo que en un caso no está más que esbozado ocupa, en otro, todo el espacio e inversamente. Es importante sin embargo distinguirlos cuidadosamente, pues constituyen una serie de tipos rituales diferentes que es preciso describir y explicar de forma separada, con independencia de que posteriormente se busque si existe una fuente común de la que se deriven.

Empezaremos por aquéllos que se observan de manera más especial entre los Arunta.

I

La fiesta comprende dos fases sucesivas. Los ritos que se suceden durante la primera tienen por objeto asegurar la prosperidad de la especie animal o vegetal que sirve de tótem al clan. Los medios que se emplean con esta finalidad pueden ser reconducidos a algunos tipos principales.

Recordemos que los ancestros fabulosos de los que se supone que cada clan ha descendido han vivido en otros tiempos en la tierra y en ésta han dejado trazas de su paso. Estas trazas consisten particularmente en piedras o rocas que aquéllos habrían depositado en determinados lugares o que se habrían formado en los puntos por los que se introdujeron bajo tierra. Se considera a estas rocas y piedras como los cuerpos o las partes del cuerpo de los ancestros cuyo recuerdo mantienen; son representaciones suyas. Por consiguiente, representan de igual manera a los animales y plantas utilizados de tótems por esos mismos ancestros, ya que un individuo y su tótem forman una unidad. En base a esto, se les asigna la misma realidad, las mismas propiedades que a los animales o plantas del mismo género que viven en la actualidad. Pero sobre estos últimos tienen la ventaja de ser imperecederos, de desconocer la enfermedad y la muerte. Así, pues, constituyen como una reserva permanente, inmutable y siempre disponible de vida animal y vegetal. Por esto, es a esta reserva a la que, en un cierto número de casos, se recurre anualmente para asegurar la reproducción de la especie.

He aquí, por ejemplo, de qué manera el clan de la Oruga witchetty, en Alice Springs, procede a su Intichiuma[4].

En el día fijado por el jefe todos los miembros del grupo totémico se reúnen en el campamento principal. Los hombres que pertenecen a otros tótems se van a alguna distancia[5], pues entre los Arunta les está prohibido estar presentes en la celebración del rito, que tiene todas las características de una ceremonia secreta. Se puede invitar a un individuo de un tótem diferente, pero de la misma fratría, para que asista como medida de gracia; pero esto tan sólo en calidad de testigo. En ningún caso puede tener un papel activo.

Una vez reunidas las gentes del tótem, se ponen en camino, no dejando en el campamento más que dos o tres miembros. Desnudos, sin armas, sin ninguna de sus ornamentaciones habituales, marchan los unos tras los otros en un profundo silencio. Su actitud, su marcha, están coloreadas de una gravedad religiosa: es porque el acto en el que participan tiene una excepcional importancia a sus ojos. Del mismo modo, se ven obligados a observar, hasta que finalice la ceremonia, un riguroso ayuno.

La región que atraviesan está llena de recuerdos dejados por los gloriosos ancestros. Llegan así a un lugar en que hay un gran bloque de cuarcita hincado en la tierra y con pequeñas piedras redondeadas a su alrededor. El bloque representa a la Oruga witchetty en estado adulto. El Alatunja la golpea con una especie de pequeña artesa de madera llamada *Apmara*[6], a la vez que salmodia un canto cuyo objeto es invitar al animal a que aove. De igual manera procede con las piedras, que representan los huevos del animal, y con una de ellas frota el estómago de cada uno de los asistentes. Hecho esto descienden todos un poco más abajo, a los pies de una roca, igualmente celebrada en los mitos del Alcheringa, en cuya base se encuentra otra piedra que también representa a la Oruga witchetty. El Alatunja la golpea con su Apmara; los que le acompañan hacen otro tanto con ramas de gomero que han recogido en el camino, en medio de cantos que renuevan la invitación que anteriormente se ha hecho al animal. Se

---

[2] Quede claro que la palabra que designa a esta fiesta cambia con las tribus. Los Urabunna la llaman *Pitjinta* (*North. Tr.*, p. 284); los Warramunga *Thalaminta* (ibid., p. 297), etc.

[3] SCHULCE, *loc. cit.*, p. 243; SPENCER y GILLEN, *Nt. Tr.*, p. 169-170.

[4] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 170 y ss.

[5] Las mujeres están sometidas a la misma obligación.

[6] El Apmara es el único objeto que se lleva del campamento.

visita sucesivamente cerca de diez lugares diferentes, algunos situados a veces a una milla de los otros. En cada uno de ellos en el fondo de una especie de cueva o de agujero se encuentra alguna piedra que se supone que representa a la Oruga witchetty en algunos de sus aspectos o en alguna de las fases de su existencia, y se repiten las mismas ceremonias con cada una de esas piedras.

El sentido del rito es aparente. El Alatunja golpea las piedras sagradas con la finalidad de que se desprenda polvo. Las motas de este polvo santo están consideradas como gérmenes de vida; cada una contiene un principio espiritual que dará vida a un nuevo ser al introducirse en un organismo de la misma especie. Las ramas de árbol, con las que se han hecho todos los asistentes, sirven para dispersar en todas las direcciones este polvo precioso; se va en todas las direcciones para cumplir su obra fecundadora. Por este medio, se cree haber asegurado la reproducción abundante de la especie animal, que, por decirlo así, es guardada por el clan y de la que éste depende.

Los mismos indígenas dan esta interpretación del rito. Así, en el clan de la *ilpirla* (una especie de maná) se procede de la manera siguiente. Cuando llega el día del Intichiuma el grupo se reúne en un lugar donde se alza una gran piedra alrededor de cinco pies de altura; por encima de esta piedra está situada una segunda de aspecto muy parecido a la primera y otras, más pequeñas, la rodean. Todas representan masas de maná. El Alatunja cava en el suelo al pie de estas rocas y saca a la luz un churinga del que se dice que fue allí enterrado en los tiempos de la alcheringa y que también constituye algo así como la quinta esencia del maná. Trepa, posteriormente, hasta la cima de la roca más alta y la frota, en primer lugar, con ese churinga, más tarde con las piedras más pequeñas que están a su alrededor. Por último, barre con las ramas el polvo que así se ha acumulado en la superficie de la roca: cada uno de los asistentes hace otro tanto cuando le llega el turno. Pues bien, según dicen Spencer y Gillen, lo que piensan los indígenas «es que el polvo así diseminado se posa sobre los árboles mulga y produce el maná». Y en efecto, tales operaciones van acompañadas de un canto de los asistentes en el que se expresa esta concepción[7].

El mismo rito, con variantes, aparece en otras sociedades. Entre los Urabunna, hay una roca que representa a un ancestro del clan del Lagarto; de ésta se sacan unas piedras que se lanzan en todas las direcciones con el propósito de obtener una abundante producción de lagartos[8]. En esta misma tribu, existe un banco de arena asociado estrechamente por la mitología con el tótem del piojo. En el mismo lugar se encuentran dos árboles, uno llamado arbol del piojo común, y el otro árbol del piojo-cangrejo. Se coge arena, que se frota contra esos árboles y se lanza en todas las direcciones; se está convencido de que, por este medio, nacerán muchos piojos[9]. Entre los Mara, en el Intichiuma de las abejas se procede

[7] *Nat. Tr.*, p. 185-186.
[8] *North. Tr.*, p. 288.
[9] Ibid.

dispersando polvo sacado de piedras sagradas[10]. Para el canguro de las llanuras se emplea un método ligeramente diferente. Se coge boñiga de canguro; se envuelve con una hierba determinada de la que gusta mucho este animal y que, por tal razón, pertenece al tótem del canguro. La boñiga, envuelta de esta manera, se deposita en el suelo entre dos matas de esa misma hierba y se prende el conjunto. Con la llama que surge se da fuego a unas ramas de árbol que posteriormente se agitan de modo que las chispas se distribuyan en todas las direcciones. Estas chispas cumplen el mismo papel que el polvo en los casos precedentes[11].

En un cierto número de clanes[12], para que el rito sea más eficaz, los hombres mezclan con la sustancia de la piedra algo de su propia sustancia. Algunos jóvenes se abren las venas y dejan que su sangre chorree a borbotones sobre la roca. Esto ocurre particularmente en el Intichiuma de la flor Hakea, entre los Arunta. La ceremonia se desarrolla en un lugar sagrado, alrededor de una piedra igualmente sagrada, que para los indígenas representa a las flores Hakea. Tras algunas operaciones preliminares, «el anciano que dirige la ejecución del rito invita a un joven a que se abra las venas. Este obedece y deja que su sangre se vierta libremente sobre la piedra, mientras que los que asisten siguen cantando. La sangre se vierte hasta el momento en que la piedra quede completamente cubierta por ella»[13]. Esta práctica tiene por objeto reavivar, en cierto sentido, las virtudes de la piedra, reforzando su eficacia. No hay que olvidar, en efecto, que los miembros del clan son parientes de la planta o del animal cuyo nombre llevan; en ellos, y de manera particular en su sangre, reside el mismo principio vital. Es, pues, natural que utilicen esa sangre y las simientes místicas que lleva consigo para asegurar la reproducción regular de la especie totémica. Ocurre frecuentemente entre los Arunta que para reanimar a un hombre que está enfermo o fatigado, uno de sus jóvenes compañeros se abra las venas y le empape con su sangre[14]. Si la sangre puede así revitalizar a un hombre, no es sorprendente que pueda igualmente servir para despertar la vida en la especie animal o vegetal con la que se confunden los hombres del clan. Se emplea el mismo procedimiento en el Intichiuma del Canguro en Undiara (Arunta). El teatro de la ceremonia es una charca de agua, situada bajo una roca cortada a pico. Esta roca representa a un animal canguro de la alcheringa matado y depositado en ese lugar por un hombre-canguro de la misma época; se dice también que allí residen numerosos espíritus de canguro. Después de que se haya frotado de la manera que hemos descrito un cierto número de piedras sagradas, varios asistentes trepan sobre la roca y dejan que su sangre fluya a todo lo largo de ella[15]. «La finalidad de la ceremonia, por lo que dicen los indígenas, es actualmente la siguiente. La sangre del hombre-

[10] *North. Tr.*, p. 312.
[11] Ibid.
[12] Veremos más adelante que estos clanes son mucho más numerosos de lo que dicen Spencer y Gillen.
[13] *Nat. Tr.*, p. 184-185.
[14] *Nat. Tr.*, p. 438, 461, 464; *North. Tr.*, p. 596 y ss.
[15] *Nat. Tr.*, p. 201.

canguro, vertida de esta manera sobre la roca, está destinada a alejar los espíritus de los canguros-animales que en ella se encuentran y a dispersarlos en todas las direcciones; lo que tiene que tener por resultado la multiplicación del número de los canguros»[16].

Existe incluso un caso entre los Arunta en que parece que la sangre constituye el principio activo del rito. En el grupo del Emú no se emplean piedras sagradas ni nada que se les parezca. El Alatunja y algunos de sus asistentes riegan el suelo con su sangre; en la tierra así empapada, se trazan líneas de distintos colores que representan las diferentes partes del cuerpo del emú. Después se arrodillan alrededor del dibujo y cantan un canto monótono. Se supone que del emú ficticio encantado de esa manera, y, por consiguiente, de la sangre que ha servido para elaborarlo, surgen los principios vitales que, al animar los embriones de la nueva generación, impedirán que la especie desaparezca[17].

Entre los Wonkgongaru[18] hay un clan que tiene por tótem a un cierto tipo de pez; como en el caso anterior la sangre cumple el principal papel en el Intichiuma de ese tótem. El jefe del grupo, tras haberse pintado ceremonialmente, se introduce en una charca y allí se sienta. Después, con pequeños huesos puntiagudos, se agujerea el escroto y la piel alrededor del ombligo. «La sangre que corre de estas diferentes heridas se propaga por el agua y da origen a los peces»[19].

Los Dieri creen asegurar la reproducción de dos de sus tótems, la serpiente tapiz y la serpiente woma (serpiente común), en base a una práctica muy similar. Un Mura-mura llamado Minkani reside bajo una duna. Su cuerpo está representado por osamentas fósiles de animales o reptiles como las que existen, nos dice Howitt, en los deltas de los ríos que desembocan en el lago Eyre. Llegado el día de la ceremonia, los hombres se reúnen y se dirigen al lugar en que se encuentra Minkani. Allí cavan hasta que dan con una capa de tierra húmeda y con lo que llaman «los excrementos de Minkani». A partir de ese momento se sigue excavando en la tierra con grandes precauciones hasta que se pone al descubierto «el codo de Minkani». Entonces, dos hombres se abren las venas y dejan que su sangre se derrame sobre la piedra sagrada. Se canta el canto de Minkani mientras que los asistentes, arrastrados por un verdadero frenesí, se golpean entre sí con sus armas. La batalla dura hasta que entran de nuevo en el campamento que está situado a una distancia de alrededor de una milla. Allí, intervienen las mujeres y acaban con el combate. Se recoge la

[16] Ibid., p. 206. Empleamos las expresiones de Spencer y Gillen y, con ellos decimos que lo que se extrae de las rocas constituye espíritus de canguro (*Spirits o Spirit Parts of Kangaroo*). Strehlow (III, p. 7) critica la exactitud de esta expresión. A su entender, lo que el rito hace aparecer son canguros reales, cuerpos vivos, pero la crítica carece de interés al igual que la que se refiere a la noción de *ratapa* (ver anteriormente p. 236). Las simientes de canguro que de esta manera se separan de las rocas no son visibles; por lo tanto no son de la misma sustancia que los canguros que perciben nuestros sentidos. Esto es todo lo que quieren decir Spencer y Gillen. Por demás, parece muy claro que no se trata de espíritus puros tal como los pudiera concebir un cristiano. Al igual que las almas humanas, son formas materiales.

[17] *Nat. Tr.*, p. 181.

[18] Tribu situada al este del lago Eyre.

[19] *North. Tr.*, p. 287-288.

sangre que brota de las heridas, se mezcla con «los excrementos de Minkani» y se siembran los productos de la mezcla en la duna. Una vez realizado el rito, se está convencido de que las serpientes tapiz nacerán en abundancia[20].

En algunos casos se emplea como principio vivificante la misma sustancia que se intenta producir. Así, entre los Kaitish, en el curso de una ceremonia que tiene por finalidad producir la lluvia, se riega de agua una piedra sagrada que representa a los héroes míticos del clan del Agua. Es evidente, que por este medio, se cree aumentar las virtudes productivas de la piedra de la misma manera que con la sangre y por las mismas razones[21]. Entre los Mara, el actuante va a sacar agua de una charca sagrada, la bebe y la escupe en todas las direcciones[22]. Entre los Worgaia, cuando los ñames comienzan a crecer, el jefe del clan del Ñame envía a los miembros de la fratría a la que no pertenece a que recojan esas plantas; éstos vuelven con algunas y le piden que intervenga para que la especie se desarrolle bien. Este coge una, la muerde y tira los pedazos en todas las direcciones[23]. Entre los Kaitish, cuando, después de ritos variados que no describimos, un cierto grano de hierba llamado Erlipinna ha llegado a su pleno desarrollo, el jefe del tótem lleva unos pocos al campamento de los hombres y los muele con dos piedras; se recoge piadosamente el polvo obtenido y se sitúan algunas partículas en los labios del jefe, quien, al soplar, las dispersa en todas las direcciones. Este contacto con la boca del jefe, que posee una virtud sacramental especial, tiene, sin duda, por finalidad estimular la vitalidad de las simientes que esos granos contienen y que, proyectadas hacia todos los puntos del horizonte, van a comunicar a las plantas las propiedades fecundadoras que poseen[24].

Para el indígena está fuera de duda la eficacia de estos ritos: está convencido de que deben producir los resultados que él espera en base a una especie de necesidad. Si lo que acontece frustra sus esperanzas, él concluye simplemente en que han sido contrarrestados por los maleficios de algún grupo hostil. En cualquier caso, no se le ocurre que se pueda alcanzar algún resultado favorable con métodos distintos. Si, por azar, la vegetación crece y los animales proliferan antes de que haya procedido por sí mismo la celebración del Intichiuma, supone que se ha celebrado otro Intichiuma bajo tierra, llevado a cabo por las almas de los ancestros, y que los vivos recogen los beneficios de esa ceremonia subterránea[25].

[20] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798. Cf. Howitt, «Legends of the Dieri and Kindred tribes of Central Australia» en *J.A.I.*, XXIV, p. 124 y ss. Howitt cree que la ceremonia es celebrada por los miembros del tótem, pero no está en situación de asegurarlo.

[21] *North. Tr.*, p. 295.

[22] Ibid., p. 314.

[23] Ibid., p. 296-297.

[24] *Nat. Tr.*, p. 170.

[25] Ibid., p. 519. El análisis de los ritos que acaban de ser estudiados ha sido realizado teniendo en cuenta únicamente los datos proporcionados por Spencer y Gillen. Después de que nuestro capítulo estuviera redactado, Strehlow ha publicado el tercer fascículo de su obra que trata precisamente del culto positivo y, de manera particular, del Intichiuma o, como él dice, de los ritos de *mbatjalktiuma*. Pero no hemos encontrado nada en esta publicación que nos lleve a modificar la precedente descripción ni tampoco a completarla con adiciones importantes. Lo

II

Es ésta la primera parte de la fiesta.

En el periodo de tiempo posterior no hay ceremonia propiamente dicha. No obstante, la vida religiosa sigue siendo intensa· se hace manifiesta en la agravación del sistema ordinario de interdicciones. El carácter sagrado del tótem queda como reforzado: se osa todavía menos tocarlo. Mientras que, en época normal, los Arunta pueden alimentarse del animal o de la planta utilizados de tótem con tal de que se haga con moderación, tras el Intichiuma tal derecho queda en suspenso: la interdicción alimenticia es estricta y sin salvedades. Se cree que cualquier violación de tal interdicción acabaría por neutralizar los felices resultados del rito y pararía el crecimiento de la especie. Es cierto que los miembros de los otros tótems que se encuentran en la misma localidad no están sometidos a la misma prohibición. No obstante, en esa ocasión, su libertad es menor que normalmente. No pueden consumir el animal totémico en cualquier lugar, por ejemplo en el campo, sino que están obligados a llevarlo al campamento y sólo allí les es permitido cocerlo[26].

Hay una última ceremonia que acaba por poner fin a esas interdicciones extraordinarias y cierra definitivamente esta larga serie de ritos. Varía un poco según los clanes, pero los elementos esenciales son en todos los casos idénticos. He aquí dos de las principales modalidades que adopta entre los Arunta. Una de ellas se refiere a la Oruga witchetty, la otra al canguro.

Una vez que las orugas han llegado a la plena madurez y aparecen en abundancia, los miembros del tótem y los que no lo son van a recoger el mayor número posible; después llevan todos al campamento las que han encontrado y las cuecen hasta que se hacen duras y quebradizas. Los productos de la cocción se conservan en una especie de vasos de madera

más interesante que nos enseña STREHLOW a este respecto, es que las efusiones y las oblaciones de sangre son mucho más frecuentes de lo que se podía suponer a partir de la obra de SPENCER y GILLEN (ver STREHLOW, III, p. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89).

Se deben emplear con circunspección las informaciones de STREHLOW sobre el culto ya que no ha sido testigo de los ritos que describe; se ha limitado a recoger testimonios orales o que en general son bastante sumarios (ver fascículo III, prefacio de LEONHARDI, p. V). Nos podemos incluso preguntar si no ha confundido excesivamente las ceremonias totémicas de la iniciación con las que llama *mbatjalktiuma*. Sin duda, no ha dejado de realizar un elogiable esfuerzo para distinguirlas y ha puesto claramente en evidencia dos de sus características diferenciales. En primer lugar, el Intichiuma se desarrolla siempre en un lugar consagrado, ligado al recuerdo de algún ancestro, mientras que las ceremonias de iniciación pueden celebrarse en un lugar cualquiera. Además las oblaciones de sangre son propias del Intichiuma, lo que prueba que están vinculadas a la parte más esencial de este ritual (III, p. 7). Pero en la descripción que nos proporciona de los ritos aparecen confundidas informaciones que se refieren indiferentemente a ambos tipos de ceremonias. En efecto, en las que nos describe bajo el nombre de *mbatjalktiuma*, los jóvenes juegan generalmente un papel importante (ver por ejemplo p. 11, 13, etc.), lo que es característico de la iniciación. Parece igualmente claro que el lugar en que se desarrolla el rito es arbitrario, pues los que actúan construyen su escenario artificialmente. Cavan un agujero en el que después se sitúan; generalmente no se hace ninguna alusión a las rocas o a los árboles sagrados, ni a su papel ritual.

[26] *Nat. Tr.*, p. 203. Cf. MEYER, *The Encounter Bay Tribe*, en Woods, p. 187.

llamados *pitchi*. La recolecta de orugas no es posible más allá de un plazo muy corto de tiempo, pues no aparecen más que después de que llueva. Cuando empiezan a escasear, el Alatunja convoca a todo el mundo al campamento de los hombres; invitados a ello, todos llevan su provisión de orugas. Los que no pertenecen al tótem las depositan ante los miembros del tótem. El Alatunja se hace con uno de esos *pitchi* y, ayudado por sus compañeros, muele su contenido con dos piedras; después de esto, come una parte del polvo obtenido, sus ayudante hacen otro tanto, y lo que queda es dado a los miembros de los otros clanes que pueden, a partir de entonces, disponer de ello libremente. Se procede de la misma manera con la provisión que ha entregado el Alatunja. A partir de ese momento, les está permitido, a los hombres y mujeres pertenecientes al tótem, comerlo, pero sólo en pequeñas cantidades, ya que si superaran los límites permitidos perderían los poderes necesarios para celebrar el Intichiuma y la especie dejaría de reproducirse. A su vez, si no lo comieran, y sobre todo si, en las circunstancias que acabamos de relatar, el Alatunja se abstuviera totalmente de comerlo, se verían afectados por la misma incapacidad.

En el grupo totémico del Canguro, que tiene su centro en Undiara, ciertas características de la ceremonia resultan subrayadas de manera más aparente. Después de la celebración de los ritos que hemos descrito sobre la roca santa, los jóvenes se van a la caza del canguro y llevan sus presas al campamento de los hombres. Allí, los ancianos, en medio de los cuales se sitúa el Alatunja, comen un poco de la carne del animal y untan con grasa el cuerpo de los que han participado en el Intichiuma. Lo que queda es distribuido entre los hombres que participan en la asamblea. Tras esto, los miembros del clan se pintan dibujos totémicos y la noche transcurre entre cantos que rememoran las hazañas realizadas en los tiempos de la Alcheringa por los hombres y los animales canguros. Al día siguiente, los jóvenes vuelven al bosque a cazar, retornando con un número mayor de canguros que la primera vez y la ceremonia del día anterior vuelve a tener lugar[27].

Con variantes de detalle, el mismo rito aparece en los otros clanes Arunta[28], entre los Urabunna[29], los Kaitish[30], los Unmatjera[31], en la tribu de la bahía de Encounter[32]. En todos los casos consta de los mismos elementos esenciales. Se presentan al jefe del clan algunos especímenes de la planta o del animal totémicos y éste los come solemnemente, estando obligado a hacerlo. Si no cumpliera con este deber, perdería el poder de que está dotado de celebrar eficazmente el Intichiuma, es decir, de recrear anualmente la especie. A veces, el consumo ritual va seguido de una unción realizada con la grasa del animal o con ciertas partes de la planta[33]. Generalmente, el rito es repetido seguidamente por los miembros

[27] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 204.
[28] *Nat. Tr.*, p. 205-7.
[29] *North. Tr.*, p. 286-7.
[30] *Ibid.*, p. 294.
[31] *Ibid.*, p. 296.
[32] MEYER, en Woods, p. 187.
[33] Ya hemos citado un caso de éstos; se encontrarán otros en SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 205; *North. Tr.*, p. 286.

del tótem o, todo lo menos, por los ancianos y, una vez realizado, quedan levantadas las interdicciones excepcionales.

En las tribus situadas más al Norte, entre los Warramunga y las sociedades próximas [34], esta ceremonia no se celebra en la actualidad. Con todo, quedan aún vestigios que parecen testimoniar que en otros tiempos no era desconocida. Es cierto que en ningún caso el jefe del clan come ritual y obligatoriamente el tótem. Pero en algunos casos, los que no pertenecen al tótem cuyo Intichiuma acaba de celebrare están obligados a llevar el animal o la planta al campamento y a ofrecérselo al jefe preguntándole si quiere comerlo. Este rehúsa y agrega: «yo he hecho esto por vosotros; podéis comer con libertad» [35]. La costumbre de la presentación subsiste pues y la pregunta que se hace al jefe parece relacionarse con una época en que se practicaba el consumo ritual [36].

III

Lo interesante del sistema de ritos que acaba de describirse es que en él se encuentran, bajo la forma más elemental que nos es dado conocer en la actualidad, todos los principios esenciales de una gran institución religiosa que estaba llamada a convertirse en uno de los fundamentos del culto positivo en las religiones superiores: se trata de la institución del sacrificio.

[34] Los Walpari, Walmala, Tjingilli, Umbaia.

[35] *North. Tr.*, p. 318.

[36] Para esta segunda parte de la ceremonia, al igual que para la primera, hemos seguido a SPENCER y GILLEN. La reciente publicación de STREHLOW no hace más que confirmar, sobre este punto, las observaciones que habían realizado sus antecesores, por lo menos en lo más esencial. Reconoce, en efecto, que después de la primera ceremonia (dos meses después, se dice en p. 13), el jefe del clan come ritualmente el animal o la planta totémicos y que, acto seguido, procede al levantamiento de las interdicciones; denomina a esta operación *die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch* (III, p. 7). Nos informa incluso de que esta operación es lo suficientemente importante como para ser designada con una palabra especial en la lengua de los Arunta. Es cierto que agrega que no es éste el único consumo ritual, sino que, a veces, el jefe y los ancianos comen igualmente la planta o el animal sagrados con anterioridad a la ceremonia inicial, y que el que celebra el rito hace lo mismo tras la celebración. El hecho nada tiene de inverosímil; esos tipos de consumos constituyen otros tantos medios empleados por los oficiantes o los asistentes para conseguir los poderes que quieren adquirir; no es sorprendente que se multipliquen. En esto no hay nada que vaya en contra de la exposición de SPENCER y GILLEN, pues el rito sobre el que insisten, y no sin razón, en la *Freigabe des Totems.*

Tan sólo en dos puntos se enfrenta STREHLOW a las alegaciones de SPENCER y GILLEN. En primer lugar, declara que el consumo ritual no tiene lugar en todos los casos. Sobre esto no hay dudas, ya que hay animales y plantas totémicos que no son comestibles. pero, a pesar de esto, sigue en pie el hecho de que el rito sigue siendo muy frecuente; el mismo STREHLOW cita numerosos ejemplos (pp. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). En segundo lugar, hemos visto que, según SPENCER y GILLEN, en el caso de que el jefe del clan no comiera el animal o la planta totémicos sufriría la pérdida de sus poderes. STREHLOW asegura que los testimonios de los indígenas no confirman esta tesis. Pero el problema nos parece completamente secundario. El hecho cierto es que este consumo ritual está prescrito; resulta pues que se juzga que es útil o necesario. Pues bien, como todo tipo de comunión, no puede servir más que para proporcionar al sujeto que la realiza, los poderes de que está necesitado. El hecho de que los indígenas o algunos de ellos hayan dejado de tener en cuenta esta función del rito, no significa que no sea real. ¿Es necesario que repitamos que los fieles ignoran las más de las veces las verdaderas razones de ser de las prácticas que realizan?.

Es sabida la revolución que los trabajos de Robertson-Smith han introducido en la teoría tradicional del sacrificio [37]. Hasta él, no se veía en el sacrificio más que una especie de tributo u homenaje, obligatorio o gracioso, análogo al que los hombres deben rendir a sus príncipes. Robertson-Smith fue el primero en destacar que esta explicación clásica no tenía en cuenta dos características esenciales del rito. En primer lugar, el rito constituye una comida; son los alimentos lo que constituyen su materia prima. Además se trata de una comida en la que los fieles que la ofrecen toman parte al mismo tiempo que el dios al que se ofrece. Ciertas partes de la víctima quedan reservadas a la divinidad; otras quedan atribuidas a los que realizan el sacrificio, que las consumen; es ésta la razón de que en la Biblia se denomine a veces el sacrificio como una comida hecha ante Yaveh. Ahora bien, un gran número de sociedades cree que las comidas realizadas en comunidad crean entre los asistentes un vínculo artificial de parentesco. En efecto, parientes son aquellos seres que tienen naturalmente la misma sangre y la misma carne.

Pero la alimentación recrea sin cesar la sustancia del organismo. Así, pues, una común alimentación puede producir los mismos efectos que un origen común. Según Smith, el objeto de los banquetes de sacrificio consistiría en hacer comulgar al fiel y su dios en una misma carne con la finalidad de establecer entre ellos vínculos de parentesco. Desde este punto de vista, el sacrificio aparecía bajo una luz completamente nueva. Su elemento constituyente esencial no era ya, como se había creído durante tanto tiempo, el acto de renuncia que la palabra sacrificio expresa comúnmente, sino, ante todo, un acto de comunión alimenticia.

Sin duda, existen algunas reservas que se pueden poner, en puntos de detalle, contra esta manera de explicar la eficacia de los banquetes de sacrificio. Esta no resulta exclusivamente de la comensalidad. El hombre no se santifica únicamente porque, en algún sentido, se sienta a la misma mesa que un dios, sino sobre todo porque el alimento que ingiere en el curso de esa comida ritual tiene un carácter sagrado. Se ha mostrado, en efecto, de qué manera, a lo largo del sacrificio, toda una serie de operaciones preliminares, lustraciones, unciones, plegarias, etc., transforman al animal que ha de ser inmolado en algo santo, cuya santidad se comunica posteriormente al fiel que lo come [38]. No por ello deja de resultar que la comunión alimenticia es uno de los elementos esenciales del sacrificio. Tomemos como punto de referencia el rito con el que concluyen las ceremonias del Intichiuma; éste consiste también en un acto de este tipo. Una vez matado el animal totémico, el Alatunja y los ancianos lo comen solemnemente. Comulgan, pues, con el principio sagrado que en él reside y lo hacen suyo. Toda la diferencia radica en que, en este caso, el animal es por naturaleza sagrado, mientras que comúnmente no adquiere tal carácter más que artificialmente, en el curso del sacrificio.

[37] Ver *The Religion of the Semites*, lecciones VI a XI, y el artículo «Sacrifice» en la *Encyclopedia Britannica*.

[38] Ver HUBERT y MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», en *Mélanges d'histoire des religions*, p. 40 y ss.

Es, por demás, manifiesto el objeto de esta comunión. Todo miembro de un clan totémico lleva en sí una especie de sustancia mística que constituye la parte eminente de su ser, ya que su alma está hecha de ella. De esa parte provienen los poderes que se atribuye y su papel social; sólo por ella es una persona. Existe, pues, un interés vital en conservarla intacta, en mantenerla, tanto como sea posible, en un estado de perpetua juventud. Desgraciadamente, todas las fuerzas, incluso las más espirituales, se desgastan con el paso del tiempo, a no ser que algo les proporcione la energía que pierden por el curso natural de las cosas: esto constituye una necesidad primordial que, como veremos, es la razón profunda del culto positivo. Los miembros de un tótem no pueden, pues, seguir siendo ellos mismos más que si revitalizan periódicamente el principio vital que en ellos reside; y como conciben ese principio en forma de un vegetal o de un animal, van a pedir las fuerzas suplementarias que necesitan para renovarlo y rejuvenecerlo a la especie animal o vegetal correspondiente. Un hombre del clan del Canguro se cree, se siente, un canguro; se define en base a esta cualidad; es ésta la que determina su lugar en la sociedad. Para conservarla, hace pasar de tiempo en tiempo un poco de la carne de ese mismo animal a su propia sustancia. Por demás, bastan algunas partículas en virtud de la regla: *la parte vale lo que el todo*[39].

Pero para que esta operación pueda producir todos los efectos esperados, es importante que no se desarrolle en un momento cualquiera. El más oportuno es aquél en que la nueva generación acaba de alcanzar su completo desarrollo, pues es también el momento en que las fuerzas que animan a la especie totémica alcanzan su plena expansión. Hace poco que acaban de ser extraídas de esas ricas reservas de vida, que son los árboles, y las rocas sagradas. Además, se ha empleado todo tipo de medios para acrecentar aún más su intensidad; para esto han servido los ritos que se han desarrollado durante la primera parte del Intichiuma. Por otra parte, en su aspecto mismo, los primeros productos de la recolecta hacen manifiesta la energía que contienen: en ellos se afirma el dios totémico con todo el esplendor de la juventud. Es ésta la razón de que, en todo tiempo, se haya considerado las primicias como un alimento muy sagrado, reservado a seres muy santos. Es, pues, natural que el australiano las utilice para regenerarse espiritualmente. Así se explican la fecha y las circunstancias de la ceremonia.

Quizá sorprenda que un alimento tan sagrado pueda ser consumido por simples profanos. Pero, en primer lugar, no hay ningún culto positivo que no se mueva en el seno de este tipo de contradicción. Todos los seres sagrados, en razón del carácter que los domina, están sustraídos a las expectativas profanas; pero, por otro lado, carecerían de cualquier utilidad y de toda razón de ser si no fueran puestos en contacto con los mismos fieles que, por otro lado, están obligados a permanecer a una respetuosa distancia. No existe ningún rito positivo que, en el fondo, no constituya un verdadero sacrilegio, pues el hombre no puede relacionarse con los seres sagrados sin franquear la barrera que normalmente debe separarle de ellos.

[39] Para la explicación de esta regla ver p. 215.

Lo que importa es que el sacrificio sea realizado con las precauciones atenuantes. De entre las empleadas, la más usual consiste en llevar con precaución la transición y en no emplazar sino lenta y gradualmente al fiel en el círculo de las cosas sagradas. Fragmentado y diluido de este modo, el sacrilegio no choca violentamente con la conciencia religiosa; no es sentido como tal y se desvanece. Ahora bien, es esto lo que ocurre en el caso que nos ocupa. Toda la serie de ceremonias que han precedido al momento en el que el tótem es comido solemnemente tiene como resultado santificar progresivamente a aquéllos que participan en ellas. Se trata de un período esencialmente religioso que no han podido atravesar sin que resulte una transformación de su estado religioso. Los ayunos, el contacto con las rocas sagradas, con los churinga[40], con los dibujos totémicos, etc., les han conferido un carácter del que carecían anteriormente y que les permite afrontar, sin que exista una profanación violenta y peligrosa, ese alimento deseado y temido que normalmente les estaría prohibido[41].

Si se puede llamar sacrificio al acto en base al cual es inmolado un ser y después comido por parte de aquellos que le adoran, el rito del que se acaba de tratar tiene derecho a la misma denominación. Por demás, lo que muestra claramente cuál es su significado son las sorprendentes analogías que presenta con otras prácticas que aparecen en un gran número de cultos agrarios. En efecto, es una regla muy generalizada, incluso entre pueblos que han llegado a un alto grado de civilización, que los primeros productos de la cosecha sean utilizados como materia prima en comidas rituales de las que el banquete pascual constituye el ejemplo más conocido[42]. Como, por otro lado, los ritos agrarios son a su vez la base de las formas más desarrolladas del culto, resulta que el Intichiuma de las sociedades australianas está más cerca de nosotros de lo que pudiera creerse si se tiene en cuenta su aparente rudeza.

Por una intuición genial, Smith, que desconocía estos datos, los ha presentido. Por una serie de ingeniosas deducciones —que es inútil que reproduzcamos aquí, pues tienen tan sólo un interés histórico[43]— creyó poder establecer que, en los orígenes, se debía haber considerado al animal inmolado en los sacrificios como casi divino y como pariente próximo de aquéllos que lo inmolaban: pues bien, estas características son precisamente aquéllas en base a las que se define la especie totémica. Smith llegó también a suponer que el totemismo había tenido que conocer y practicar un rito muy análogo al que acabamos de estudiar; incluso tendía a ver en este tipo de sacrificio la fuente fundamental de todas las instituciones de sacrificio[44]. Este no habría sido instituido originalmente con la finalidad de crear en el hombre y sus dioses un vínculo de parentesco artificial, sino con la finalidad de mantener y renovar el parentesco natural que los unía primitivamente. En este caso, como en otros, el artificio no se habría

[40] Ver STREHLOW, III, p. 3.

[41] Por lo demás, no hay que perder de vista que, entre los Arunta, no está completamente prohibido comer el animal totémico.

[42] Ver más datos en FRAZER, *Golden Bough*, p. 348 y ss.

[43] *The Religion of the Semites*, p. 275 y ss.

[44] *Ibid.*, p. 318-9.

originado más que con la intención de imitar a la naturaleza. Pero esta hipótesis no aparecía en el libro de Smith más que como una pura intuición que no estaba justificada más que muy imperfectamente por los datos entonces conocidos. Los raros casos de sacrificio totémico que cita en apoyo de su tesis no tienen el significado que les asigna; los animales que en ellos aparecen no son tótems propiamente dichos [45]. Pero, hoy en día, es posible decir que, por lo menos en un punto, la demostración está realizada: acabamos de ver, en efecto, que en un número importante de sociedades se practica o se ha practicado el sacrificio totémico tal como lo concebía Smith. Sin duda, carecemos de la prueba de que tal práctica sea inherente de manera necesaria al totemismo ni que sea el punto de partida del que han surgido todos los otros tipos de sacrificio. Pero si bien la universalidad del rito es hipotética, su existencia no se puede poner en duda. A partir de ahora se debe tener por establecido que la forma más mística de la comunión alimenticia aparece ya en la religión más rudimentariamente que nos es dado conocer.

IV

Pero los datos nuevos de que disponemos, invalidan, en otro punto, las teorías de Smith.

En efecto, según él, la comunión no sería tan sólo elemento esencial del sacrificio; sería, por lo menos originalmene, su único elemento. No sólo habría habido error cuando se reducía el sacrificio a no ser más que un tributo o una ofrenda, sino que además la idea de ofrenda no existiría primitivamente; ésta no habría aparecido más que tardíamente bajo la influencia de circunstancias externas, y en vez de ayudar a comprender la verdadera naturaleza de ese mecanismo ritual, la habría ocultado. Smith creía, en efecto, percibir en la noción misma de oblación un absurdo demasiado escandaloso como para que fuera posible ver en ella la razón profunda de una institución tan importante. Una de las funciones más importantes que incumbe a la divinidad es asegurar a los hombres los alimentos que les son necesarios para vivir; parece, pues, imposible que el sacrificio, por su lado, consista en una ofrenda de alimentos a la divinidad. Parece contradictorio que los dioses esperen obtener su alimento del hombre cuando son ellos los que se lo procuran. ¿Cómo estarían necesitados de su colaboración para obtener su justa parte en las cosas que el hombre recibe de sus manos? De estas consideraciones Smith concluía que la idea del sacrificio-ofrenda tan sólo había podido aparecer con las grandes religiones, en las que se concibió a los dioses separados de las cosas con las que primitivamente se confundían, algo así como una especie de reyes, propietarios eminentes de la tierra y sus productos. A partir de tal momento, el sacrificio se vio asimilado al tributo que los súbditos pagan a su príncipe como precio por los derechos que les son concedidos. Pero esta nueva interpretación constituiría en realidad una alteración e incluso una

[45] Sobre este punto ver HUBERT y MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, p. V y ss.

corrupción de la concepción originaria. La razón es que «la idea de propiedad materializa todo aquello que toca»; al introducirse en el sacrificio lo desnaturalizó y convirtió en una especie de mercado entre el hombre y la divinidad [46].

Pero los datos que nosotros hemos expuesto echan por los suelos esta argumentación. Los ritos que hemos descrito están ciertamente entre los ritos más primitivos que jamás se hayan observado. En ellos no se ve todavía aparecer ninguna personalidad mítica determinada; no se trata ni de dioses ni de espíritus propiamente dichos; no ponen en acción más que fuerzas vagas, anónimas e impersonales. Y, no obstante, el tipo de razonamiento que suponen es precisamente aquél que Smith declaraba imposible en razón de su absurdo.

Volvamos, en efecto, al primer acto del Intichiuma, a los ritos destinados a asegurar la fecundidad de la especie animal o vegetal utilizada de tótem por el clan. Esta especie constituye la cosa sagrada por excelencia; en ella se encarna esencialmente aquello que hemos denominado metafóricamente la divinidad totémica. Sin embargo, hemos visto que, para perpetuarse, tiene necesidad del concurso del hombre. Es éste quien, cada año, proporciona la vida a la nueva generación; sin él, ésta no nacería. Si él cesa de celebrar el Intichiuma, los seres sagrados desaparecen de la faz de la tierra. Es, pues, de él, en un sentido, de quien obtienen su existencia; y, sin embargo, bajo otro punto de vista, es de ellos de quien el hombre obtiene la suya, ya que, cuando éstos accedan a la madurez, el hombre obtendrá de ellos las fuerzas necesarias para mantener y reparar su ser espiritual. Así, es él quien hace a sus dioses, se podría decir, o, por lo menos, es él quien los mantiene; pero a la vez se mantiene gracias a ellos. Traza, pues, regularmente el círculo que, según Smith, estaría implicado en la misma noción de sacrificio-tributo: da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos y recibe de ellos todo lo que les da.

Hay más: las oblaciones que de este modo se ve obligado a realizar anualmente no difieren por su naturaleza de las que se harán más tarde en los sacrificios propiamente dichos. Si el oficiante de un sacrificio inmola una bestia, es para que los principios vitales que en ella residen se separen del organismo y vayan a servir de alimento a la divinidad. Del mismo modo, las motas de polvo que el australiano saca de la roca sagrada constituyen otros tantos principios que dispersa en el espacio para que vayan a animar a la especie totémica y aseguren su renovación. El gesto por el que se realiza esta dispersión es también el que acompaña normalmente a las ofrendas. En ciertos casos, la semejanza entre los dos ritos aparece hasta en los detalles de los movimientos efectuados. Hemos visto que para obtener lluvia los Kaitish echan agua sobre una piedra sagrada; entre determinados pueblos, el sacerdote, con la misma finalidad, echa agua sobre el altar [47]. Las efusiones de sangre usuales en un cierto número de Intichiumas constituyen verdaderas oblaciones, al igual que el Arunta o el Dieri riegan de sangre la roca sagrada o el dibujo totémico,

[46] *The Religions of the Semites*, 2ª ed., p. 390 y ss.
[47] R. SMITH cita algunos casos en *The Religion of the Semites*, p. 231.

ocurre con frecuencia en los cultos más avanzados que la sangre de la víctima sacrificada o del mismo fiel es derramada ante o sobre el altar[48]. En este caso, es ofrecida a los dioses, para quienes contituye el alimento preferido; en Australia, es ofrecida a la especie sagrada. No existen, pues, fundamentos para sostener que la idea de oblación es un producto tardío de la civilización.

Un documento que nos proporciona Strehlow pone claramente en evidencia este parentesco entre el Intichiuma y el sacrificio. Se trata de un canto con el que se acompaña el Intichiuma del Canguro; en él se describe la ceremonia a la vez que quedan expuestos los resultados que de ella se esperan. El jefe ha depositado un pedazo de grasa de canguro sobre un soporte hecho de ramas. Pues bien, el texto dice que esa grasa hace crecer la grasa de los canguros[49]. En este caso, pues, la acción no queda limitada a derramar polvo sagrado o sangre humano, sino que el animal mismo resulta inmolado, sacrificado, podía decirse, depositado sobre una especie de altar y ofrecido a la especie a la que debe mantener en vida.

Se percibe ahora en qué sentido nos está permitido sostener que el Intichiuma contiene el germen del sistema del sacrificio. En la forma en que se muestra cuando alcanza la plena constitución, el sacrificio se compone de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación. El fiel comulga con su dios al ingerir un alimento sagrado, y al mismo tiempo, hace una ofrenda a ese dios. Esos dos actos los encontramos en el Intichiuma tal como acaba de ser descrito. Todo lo que los diferencia estriba en que, en el sacrificio propiamente dicho[50], se dan simultáneamente o se siguen inmediatamente, mientras que, en la ceremonia australiana, están desconectados. En el primer caso, constituyen partes de un mismo rito indiviso; en el segundo, aparecen en momentos diferentes e incluso pueden encontrarse separados por un intervalo de tiempo bastante amplio. Pero el mecanismo es, en el fondo, el mismo. El Intichiuma, considerado en su conjunto, es un sacrificio sólo que sus miembros no están todavía articulados ni organizados.

Esta aproximación tiene la doble ventaja de permitirnos comprender mejor tanto la naturaleza del Intichiuma como la del sacrificio.

Comprendemos mejor el Intichiuma. En efecto, la concepción de Frazer por la que resultaba ser simplemente una operación mágica, carente de cualquier carácter religioso[51], aparece ahora como algo insostenible. No es posible pensar en situar por fuera de la religión a un rito que es como la antesala de una institución religiosa tan importante.

Pero también comprendemos mejor lo que el sacrificio es en sí mismo. En primer lugar, queda a partir de ahora establecida la igual importancia de los dos elementos que entran en su composición. Si el Australiano

[48] Ver, por ejemplo, *Exodo*, XXIX, 10-14; *Levítico*, IX, 8-11; los sacerdotes de Baal riegan con su misma sangre el altar (I, *Reyes*, XVIII, 28).

[49] STREHLOW, III, p. 12, vers. 7.

[50] Por lo menos cuando es completo; en algunos casos, puede reducirse a uno solo de esos elementos.

[51] Los indígenas, dice STREHLOW, «consideran estas ceremonias como una especie de servicio divino, lo mismo que el cristiano considera las prácticas de su religión» (III, p. 9).

realiza ofrendas a sus seres sagrados, falta todo tipo de razón para suponer que la idea de oblación fuera extraña a la organización primitiva de la institución del sacrificio y que transtornara su economía natural. Se debe revisar la teoría de Smith en este punto[52]. Sin duda, el sacrificio constituye, en parte, una conducta de comunión; pero es también, y no menos esencialmente, un obsequio, un acto de renuncia. Supone en todos los casos que el fiel se desprende en favor de los dioses de algo que forma parte de su misma sustancia o de sus bienes. Es vana toda tentativa encaminada a reconducir uno cualquiera de estos elementos al otro. Quizá incluso sea la oblación un elemento más permanente que la comunión[53].

En segundo lugar, generalmente se supone que el sacrificio y, sobre todo, la oblación sacrificial pueden tan sólo dirigirse a seres personales. Ahora bien, las oblaciones que acabamos de encontrar en Australia no implican ninguna noción de ese tipo. Esto supone que el sacrificio es independiente de las formas variables en que se conciban las fuerzas religiosas; depende de razones más profundas que habremos de investigar más tarde.

Con todo, parece claro que el acto de ofrecer despierta de manera natural la idea de un sujeto moral a cuya satisfacción se destina esa ofrenda. Se hacen más fácilmente inteligibles los gestos rituales que hemos descrito cuando se cree que están dirigidos a personas. Las prácticas del Intichiuma, aunque sólo pongan en acción poderes impersonales, abren de este modo la vía hacia una concepción diferente[54]. Seguramente, por sí solas, no hubieran bastado para suscitar completamente la ideación de personalidades míticas. Pero una vez formada la idea, se vió arrastrada, por la naturaleza misma de estos ritos, a penetrar en el culto; mezclada de manera más directa con la acción y la vida, adquirió, a la vez, una mayor realidad. Es posible pues creer que la práctica del culto favoreció, de una manera secundaria sin duda pero que no por ello deja de merecer que se subraye, la personificación de las fuerzas religiosas.

V

Pero queda por explicar la contradicción en la que R. Smith percibía un inadmisible escándalo lógico.

Si los seres sagrados hicieran siempre manifiestos sus poderes de manera exactamente igual parecería, en efecto, inconcebible que el hombre hubiera podido pensar en ofrecerles sus servicios, pues no se ve qué necesidad podrían tener en ello. Pero, en primer lugar, mientras

[52] Sería cuestión de preguntarse si las efusiones de sangre, las ofrendas de cabelleras, en las que SMITH ve actos de comunión, no son más bien oblaciones propiamente dichas (ver SMITH, *op. cit.*, p. 320 y ss.).

[53] Los sacrificios piaculares, de los que hablaremos de manera más espacial en el capítulo V de este mismo libro, consisten exclusivamente en oblaciones. No sirven como comunión más que de manera accesoria.

[54] Es esto lo que provoca que se haya hablado frecuentemente de estas ceremonias como si estuvieran dirigidas a divinidades personales (ver, por ejemplo, un texto de KRICHAUF y otro de KEMPE citados por EYLMANN, p. 202-3).

queden confundidos con las cosas, mientras se vea en ellos los principios de la vida cósmica, los mismos dioses quedan sometidos al ritmo de esa vida. Ahora bien, ésta sufre oscilaciones que se enfrentan entre sí y se suceden siguiendo una ley determinada. Tan pronto se afirma en todo su esplendor, como se debilita hasta el punto de que surja el interrogante de si se va a parar. Todos los años mueren las plantas; ¿renacerán? Las especies animales tienden a desaparecer a causa de muerte natural o violenta; ¿se renovarán a tiempo y del modo que es conveniente? Sobre todo la lluvia es caprichosa; hay largos períodos en los que parece que desaparece y no volverá. Estas crisis periódicas de la naturaleza testimonian que, en las épocas correspondientes, los seres sagrados de que dependen los animales, las plantas, la lluvia, etc., pasan por iguales situaciones críticas; sufren pues también períodos de desfallecimiento. Pero el hombre no es capaz de asistir a tales espectáculos como testigo indiferente. Para conservar su vida, es preciso que la vida universal continúe y, por consiguiente, que los dioses no se mueran. Intenta pues ayudarlos; con este fin, pone a su disposición las fuerzas de que dispone y que moviliza en tal ocasión. La sangre que corre por sus venas tiene poderes fecundantes: la derramará. Irá a las rocas sagradas que posee su clan a extraer las simientes vitales que allí duermen y las sembrará por el espacio. En una palabra, realizará oblaciones.

Estas crisis externas de tipo físico se ven acompañadas además por crisis internas de tipo mental que tienden hacia un idéntico resultado. Los seres sagrados son tales sólo porque así los concibe el espíritu. Si dejamos de creer en ellos será como si dejaran de existir. Incluso aquéllos que tienen una forma material y se muestran a la experiencia sensible dependen, bajo esta perspectiva, del pensamiento de los fieles que los adoran, pues el carácter sagrado que los convierte en objeto de culto no está dado en su constitución natural; les es sobreañadido por la creencia. El canguro es tan sólo un animal como los otros; pero para las gentes del Canguro contiene en sí un principio que le aisla de los otros, y tal principio sólo existe en el espíritu que lo concibe [55]. Para que los seres sagrados, una vez concebidos, no tuviesen necesidad de los hombres para mantenerse sería preciso, pues, que las representaciones que los muestran permanecieran siempre idénticas a sí mismas. Pero tal estabilidad es imposible. En efecto, se forman en la vida en grupo y tal vida es esencialmente intermitente. Así pues, participan de la misma intermitencia. Alcanzan su máxima intensidad cuando los individuos están reunidos y puestos en relaciones inmediatas, cuando comulgan todos en una misma idea o en un mismo sentimiento. Pero una vez disuelta la asamblea, cuando cada uno ha retomado su propia existencia, pierden progresivamente su inicial intensidad. Recubiertas poco a poco por la creciente marea de las sensaciones cotidianas, acabarían por sumergirse en el inconsciente, si no encontráramos algún medio para atraerlas a la consciencia y reavivarlas. Ahora bien, las

[55] En un sentido filosófico, lo mismo ocurre con todas las cosas, ya que todo existe por medio de una representación. Pero, como ya hemos demostrado (pp. 212-213), la proposición es doblemente cierta en relación a las fuerzas religiosas ya que, constitutivamente, nada hay en las cosas que esté en correspondencia con su carácter sagrado.

representaciones no pueden debilitarse sin que a la vez los seres sagrados vayan perdiendo realidad, ya que éstos no existen más que en ellas y por ellas. Si los pensamos con menos intensidad, acaban por contar menos con nosotros y nosotros acabamos por contar menos con ellos; quedan reducidos a un grado inferior. He aquí pues un punto de vista adicional por el que los servicios que les puedan prestar los hombres les resultan necesarios. Incluso esta segunda razón para asistirlos es más importante que la primera, pues es de todas las épocas. Las intermitencias de la vida física no afectan a las creencias religiosas más que cuando las religiones no han superado todavía su estadio cósmico. Por el contrario, las intermitencias de la vida social son inevitables; por esto las religiones más idealistas no pueden evitarlas.

Por otro lado, es gracias a esta situación de dependencia en que se hallan los dioses en relación al pensamiento del hombre por lo que éste puede creer en la eficacia de su labor de asistencia. La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir, en los grupos reunidos. Pues bien, las emociones suscitadas por las crisis que atraviesan las cosas exteriores determinan que los hombres que las contemplan se reúnan a fin de reflexionar sobre las medidas que conviene adoptar. Pero por el solo hecho de estar reunidos ya se reconfortan mútuamente; encuentran el remedio por el hecho de buscarlo conjuntamente. La fe colectiva se reanima de manera natural en el seno de la colectividad reconstituída; renace porque se encuentra ante las mismas condiciones en que había nacido en un principio. Una vez restablecida, triunfa sin dificultad sobre todas las dudas privadas que hubieran podido surgir en los espíritus. La imagen de las cosas sagradas retoma la fuerza suficiente como para poder resistir a las causas internas o externas que tendían a debilitarla. a pesar de su debilitamiento aparente, no se puede seguir creyendo que los dioses morirán ya que se les siente revivir en el fondo de uno mismo. Los procedimientos empleados para socorrerlos, con independencia de lo rudimentarios que sean, no pueden parecer vanos puesto que todo ocurre como si fueran efectivos. Si tiene más confianza porque se siente una mayor fortaleza; y se es realmente más fuerte porque las fuerzas que estaban languideciendo se han vuelto a despertar en el seno de las conciencias.

Hay que dejar pues de creer con Smith que el culto ha sido exclusivamente establecido en beneficio de los hombres y que los dioses nada reciben: éstos lo necesitan tanto como los fieles. Sin duda, los hombres no podrían vivir sin los dioses. Pero, por otro lado, los dioses morirían si no se les rindiera culto. El objeto de éste pues no es únicamente conseguir que los seres profanos comulguen con los sagrados, sino también mantener a éstos últimos en vida, recrearlos y regenerarlos perpetuamente. No son ciertamente las oblaciones materiales las que, por ellas mismas, producen tal recreación, son los estados mentales que tales manipulaciones, en sí mismas vanas, suscitan o acompañan. La verdadera razón de ser de los cultos, incluso de los más materialistas en apariencia, no ha de buscarse en los gestos que prescriben, sino en el renacimiento interior y moral que tales gestos contribuyen a determinar. Lo que el fiel ofrece realmente a su

dios, no son los alimentos que deposita sobre su altar, ni la sangre que hace brotar de sus venas: es su pensamiento. No por ello deja de haber entre la divinidad y sus adoradores un intercambio de buenos oficios que se condicionan mútuamente. La regla *do ut des*, en base a la cual se ha definido a veces el principio del sacrificio, no constituye una invención tardía de teóricos utilitaristas: no hace más que traducir de una manera explícita el mismo mecanismo del sacrificio y, de manera más general, de todo el culto positivo. El círculo a que hacía mención Smith es pues algo bien real; pero nada tiene que pueda humillar a la razón. Proviene del hecho de que los seres sagrados, aun siendo superiores a los hombres, sólo pueden vivir en el seno de las conciencias humanas.

Pero este círculo nos parecerá todavía más natural y comprenderemos mejor su sentido y razón de ser si, llevando el análisis aún más lejos y sustituyendo los símbolos religiosos por las realidades que expresan, investigamos de qué manera actúan éstas últimas en el rito. Si, como hemos intentado establecer, el principio sagrado no es más que la sociedad hipostasiada y transfigurada, la vida ritual debe poder interpretarse en términos laicos y sociales. Y en efecto, la vida social, al igual que la anterior, se desarrolla en el interior de un círculo. Por un lado, el individuo obtiene de la sociedad lo mejor de sí mismo, todo lo que le confiere una fisonomía y un lugar a parte entre los otros seres, su cultura intelectual y moral. Si se le quitan al hombre la lengua, las ciencias, las artes, las creencias morales, queda degradado al rango animal. Los atributos característicos de la naturaleza humana provienen pues de la sociedad. Pero, por otro lado, la sociedad no existe ni vive más que en y por los individuos. Basta con que la idea de sociedad se apague en el seno de los espíritus, con que las creencias, las tradiciones, las aspiraciones colectivas dejen de ser sentidas y compartidas por los particulares, para que la sociedad muera. En relación a ésta, pues, se puede repetir lo que se había dicho anteriormente en relación a la divinidad: sólo tiene realidad en la medida en que ocupa un lugar en las conciencias humanas, y somos nosotros los que le asignamos tal lugar. Entrevemos ahora la razón profunda por la que los dioses no pueden prescindir de sus fieles en igual medida que éstos no pueden prescindir de aquéllos; se trata de que la sociedad, de la que los dioses no son más que su expresión simbólica, no puede prescindir de los individuos al igual que éstos no pueden prescindir de la sociedad.

Tomamos aquí contacto con el pilar sólido sobre el que se han edificado todos los cultos y que está en la base de su persistencia desde el momento en que han aparecido las sociedades humanas. Cuando se toma en consideración en qué consisten los ritos y hacia qué parecen tender, uno se pregunta sorprendido cómo han podido concebirlos los hombres y, sobre todo, cómo es que han permanecido tan fielmente ligados a ellos ¿De dónde les ha podido venir la idea ilusoria de que con unos cuantos granos de arena lanzados al viento, con unas cuantas gotas de sangre vertidas sobre una piedra o sobre un altar, fuera posible salvaguardar la vida de una especie animal o de un dios? Sin duda, hemos ya avanzado en la solución de este problema cuando, tras esos movimientos externos y en apariencia irracionales, hemos puesto al descubierto un mecanismo

mental que les dota de un significado y un alcance moral. Pero nada nos asegura que ese mismo mecanismo no consista en un simple juego de imágenes alucinantes. Hemos mostrado claramente cuál es el proceso psicológico que determina la fe de los fieles en que el rito haga renacer a su alrededor las fuerzas espirituales que necesitan; pero del hecho de que esta *creencia sea psicológicamente explicable no resulta asegurado que tenga* un valor objetivo. Para que tengamos fundamentos para ver en la eficacia atribuída a los ritos algo distinto del producto de un delirio crónico del que habría abusado la humanidad, es preciso establecer que el rito tiene realmente por efecto de la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros. Pues bien, tal ser existe: es la sociedad.

En efecto, por poca importancia que tengan las ceremonias religiosas, ponen en acción a la colectividad; los grupos se reunen para celebrarlas. Su efecto inmediato es, pues, aproximar a los individuos, multiplicar entre ellos los contactos y hacer que sean más íntimos. En base a este mismo hecho, cambia el contenido de las conciencias. Cotidianamente, el espíritu está básicamente ocupado en preocupaciones utilitarias e individuales. Cada cual se consagra a sus tareas de tipo personal; pera la mayoría, se trata fundamentalmente de satisfacer las exigencias de la vida material, y *el principal móvil de la actividad económica ha sido desde siempre el* interés privado. Sin duda, no están totalmente ausentes los sentimientos sociales. Permanecemos en contacto con nuestros semejantes; los hábitos, las ideas, las tendencias que la educación ha dejado impresos en nosotros y que normalmente presiden nuestras relaciones con los otros siguen actuando sobre nosotros. Pero se ven constantemente combatidas y resultan frustradas por las tendencias antagónicas que suscitan y mantienen las necesidades de la vida cotidiana. Aquéllas resisten con mayor o menor éxito según su energía intrínseca; pero esta energía no es renovada. Viven del pasado y, por consiguiente, acabarían agotándose con el paso del tiempo si no concurriera algo que les proporcionara un poco de la fuerza que pierden a causa de esos conflictos y choques incesantes. Cuando los Australianos, diseminados en pequeños grupos, cazan o pescan, pierden de vista todo lo que concierne a su clan o a su tribu: no piensan más que en conseguir la mayor cantidad posible de piezas. En los días de fiesta, por el contrario, tales preocupaciones se eclipsan obligatoriamente; al ser esencialmente profanas, quedan excluídas de los períodos de tiempo sagrados. Son las creencias comunes, las tradiciones comunes, los recuerdos de los ancestros, el ideal colectivo que éstos encarnan, lo que ocupa entonces su pensamiento; en una palabra, son las cosas sociales. Los mismos intereses materiales que han de satisfacer las grandes ceremonias religiosas son de orden público y, por tanto, social. La sociedad en bloque está interesada en que la cosecha sea abundante, en que la lluvia caiga en su momento y sin excesos, en que los animales se reproduzcan con regularidad. Así pues, es la sociedad la que queda situada en un primer plano en las conciencias; ella es la que domina y dirige las conductas; todo lo cual nos lleva a la conclusión de que en tales momentos la sociedad es algo más vivo, que está más en acción y, por consiguiente, es más real que durante el período de tiempo profano. Así, los hombres no se

engañan cuando sienten que en ese momento hay algo fuera de ellos que renace, fuerzas que se reaniman, una vida que despierta. Esta renovación no es en absoluto imaginaria, y los mismos hombres son sus beneficiarios. En efecto, la partícula de ser social que cada uno lleva en sí toma parte necesariamente en esta renovación colectiva. El alma individual también se regenera al cobrar nuevo vigor de la misma fuente de que ha surgido, por ello, se siente más fuerte, más dueña de sí misma, menos dependiente de las necesidades físicas.

Es sabido que el culto positivo tiende naturalmente a adoptar una forma periódica; es éste uno de sus rasgos definitorios. Existen, sin duda, ritos que se celebran ocasionalmente, para hacer frente a situaciones pasajeras. Pero tales prácticas episódicas nunca cumplen un papel que no sea accesorio y son incluso casi excepcionales en las religiones que estudiamos específicamente a lo largo de esta obra. Lo que es esencialmente constitutivo de un culto es la existencia de un ciclo de fiestas que se vuelven a celebrar regularmente en determinadas épocas. Estamos ahora en condiciones de comprender cuál es el origen de esta tendencia a la periodicidad; el ritmo a que obedece la vida religosa no hace más que traducir el ritmo de la vida social y constituye una resultante de éste. La sociedad sólo puede reavivar el sentimiento que tiene de sí misma agrupándose. Pero no puede estar reuniéndose perpetuamente. Las exigencias de la vida no le permiten permanecer indefinidamente congregada; por esto se dispersa para volverse a reunir cuando sienta de nuevo la necesidad. La alternancia regular del tiempo sagrado y el tiempo profano responde a estas alternancias necesarias. Dado que en los orígenes el culto tiene la finalidad, al menos aparente, de regularizar el curso de los fenómenos naturales, el ritmo de la vida cósmica ha dejado su impronta sobre el ritmo de la vida ritual. Es esta la razón de que las fiestas hayan seguido a las estaciones del año durante mucho tiempo; hemos visto ya que ésta era una característica del Intichiuma australiano. Pero las estaciones han proporcionado tan sólo el marco externo de este tipo de organización, no el principio en que se basa, ya que incluso los cultos que cubren finalidades exclusivamente espirituales han seguido siendo periódicos. Se trata pues de que esta periodicidad depende de otras causas. Dado que los cambios estacionales constituyen épocas críticas para la naturaleza, resultan una ocasión natural para reunirse y, por consiguiente, para la celebración de ceremonias religiosas. Pero otros acontecimientos pueden jugar y han jugado efectivamente este papel de causas ocasionales. Con todo, hay que reconocer que ese marco, aunque puramente externo, ha dado pruebas de una singular fuerza de resistencia, pues sus huellas aparecen hasta en las religiones que están más lejos de tener un base de tipo físico. Muchas fiestas cristianas enlazan sin solución de continuidad con las fiestas pastorales y agrarias de los antiguos Hebreos, aún cuando por sí mismas nada tengan de pastoral ni de agrario.

Este ritmo puede, por demás, variar de forma con las sociedades. Allí donde el período de dispersión es largo y la dispersión es extrema, el período de congregación es, a su vez, muy prolongado y entonces se producen verdaderos derroches de vida religiosa y colectiva. Durante semanas o meses las fiestas se suceden una tras otra y la vida ritual alcanza

a veces una espece de frenesí. Tal es el caso de las tribus australianas y de muchas sociedades del Norte y Noroeste de América[56]. En otros casos, por el contrario, esas dos fases de la vida social se suceden con intervalos muy próximos y el contraste en ellas es entonces menos pronunciado. Cuanto más se desarrollan las sociedades menos parecen aceptar intermitencias demasiado acentuadas.

[56] Ver MAUSS, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», en *Année Sociologique*, IX, pp. 96 y ss.

CAPITULO III

EL CULTO POSITIVO
(continuación)

II. Los ritos miméticos y el principio de causalidad.

Los procedimientos que se acaban de referir no son los únicos empleados para asegurar la fecundidad de la especie totémica. Hay otros que sirven para el mismo fin, ya sea acompañando a los precedentes ya reemplazándolos.

I

En las ceremonias que hemos descrito se celebran, al lado de las oblaciones de sangre o de otro tipo, diferentes ritos destinados a completar los primeros y a consolidar sus efectos. Consisten en movimientos y gritos cuyo propósito es imitar, en sus diferentes actitudes o bajo sus diferentes aspectos, al animal cuya reproducción se pretende; es por esta razón por la que los llamamos *miméticos*.

Así, entre los Arunta, el Intichiuma de la Oruga witchetty no consta tan sólo de los ritos realizados sobre las rocas sagradas de los que hemos hablado precedentemente. Una vez finalizados éstos, se emprende la vía de retorno al campamento; pero cuando todavía no se ha recorrido más allá de una milla se hace alto y todo el mundo se adorna ritualmente; tras esto se reanuda la marcha. Los adornos con que todo el mundo se ha engalanado anuncian que va a tener lugar una ceremonia importante. Y en efecto, durante el período de tiempo en que el grupo ha estado ausente, uno de los ancianos que han sido dejados al cuidado del campamento ha ido construyendo un cobertizo hecho de ramas, largo y estrecho, llamado *Umbana*, y que constituye la representación de la crisálida de donde emerge el insecto. Todos los que han participado en las anteriores ceremonias se reúnen en las inmediaciones del lugar donde se ha levantado esa construcción; tras esto, se aproximan lentamente, parándose cada cierto tiempo, hasta llegar a el *Umbana*, donde penetran. En ese momento, todos aquellos que no pertenecen a la fratría de que forma parte el tótem de la Oruga witchetty y

que asisten, aunque de lejos, a la escena, se tumban por el suelo, situando su cara frente a él; tienen que permanecer en tal posición, sin moverse, hasta que no se les de permiso para levantarse. Durante ese espacio de tiempo, en el interior del *Umbana* se entona un canto en el que se relatan las diferentes fases por las que pasa el animal en el transcurso de su desarrollo y los mitos que se refieren a las rocas sagradas. Cuando acaba el canto, el Alatunja, permaneciendo en cuclillas, sale del *Umbana* y avanza lentamente por el espacio que se extiende a su frente: le siguen todos sus acompañantes que reproducen sus gestos, cuyo objeto es evidentemente representar al insecto en el momento de surgir de su crisálida. Por demás, un canto que se entona en ese mismo momento y que constituye algo así como un comentario oral del rito, consiste precisamente en una descripción de los movimientos que el animal realiza en ese estadio de su desarrollo [1].

Hay otro Intichiuma [2], que se desarrolla a propósito de otro tipo de oruga, la oruga *unchalka* [3], que muestra de manera aún más neta estas características. Los celebrantes del rito se pintan dibujos que representan a la zarza *unchalka* sobre la que esta oruga vive al principio de su existencia; tras esto cubren su escudo de círculos concéntricos de plumón que representan a otro tipo de zarza sobre la que la oruga adulta deposita sus huevos. Cuando se acaban todos estos preparativos, se sientan todos por el suelo formando un semi-círculo que se abre de cara al principal oficiante. Este, de manera alternativa, curva su cuerpo en dos inclinándose hacia el suelo y se eleva sobre sus rodillas; a la vez, agita sus brazos extendidos, lo que constituye una manera de figurar las alas del insecto. De vez en cuando se inclina por encima del escudo, imitando la manera en que la mariposa revolotea por encima de las plantas sobre las que deja sus huevos. Una vez acabada la ceremonia, empieza otra en un lugar diferente hacia el que se dirige todo el mundo en silencio. En esta ocasión se emplean dos escudos. Sobre uno se representan, por medio de líneas en zig-zag, las huellas de la oruga; sobre el otro, unos círculos concéntricos, de dimensiones desiguales, representan unos los huevos del insecto, los otros las semillas de la zarza de que se alimenta. Al igual que en la primera ceremonia, todo el mundo se sienta en silencio mientras el oficiante se mueve imitando los movimientos del animal cuando abandona su crisálida y se esfuerza por emprender el vuelo.

Spencer y Gillen señalan aún, entre los Arunta, algunos hechos análogos aunque de menor importancia: por ejemplo, en el Intichiuma del Emú, los celebrantes intentan, en un determinado momento, reproducir con su actitud el aire y el aspecto de ese pájaro [4]; en un Intichiuma del agua, los miembros del tótem emiten el chillido característico del chorlito real,

[1] *Nat. Tr.*, p. 176.

[2] *North. Tr.*, p. 179. Es cierto que SPENCER y GILLEN no dicen expresamente que se trate de la ceremonia del Intichiuma. Pero el contexto no deja ninguna duda sobre el sentido del rito.

[3] En el índice de nombres de tótems SPENCER y GILLEN escriben *Untjalka (North. Tr.*, p. 772).

[4] *Nat. Tr.*, p. 182.

sonido que ellos asocian de manera natural con la estación de las lluvias [5]. Pero en suma, los casos de ritual mimético reseñados por estos dos exploradores son bastante poco numerosos. Sólo que resulta claro que su relativo silencio sobre este punto es resultado o del hecho de no haber observado suficientemente el Intichiuma o del hecho de haber desatendido este aspecto de las ceremonias. Por el contrario, Schulze se había sentido sorprendido por el carácter esencialmente mimético de los ritos arunta. «Los corrobori sagrados, nos dice, son en su mayor parte ceremonias figurativas de animales»; las denomina *animal tjurunga* [6] y su testimonio se ha visto confirmado en la actualidad por los documentos reunidos por Strehlow. Este último autor nos proporciona ejemplos tan numerosos que resulta imposible citarlos todos: no hay ceremonia en que no se nos señale algún gesto de carácter imitativo. Siguiendo la naturaleza del tótem cuya fiesta se celebra, se salta como lo hacen los canguros, se imitan los movimientos que hacen al comer, el vuelo de las hormigas voladoras, el grito del pavo salvaje, el del águila, el silbido de la serpiente, el croar de la rana, etc. [7]. Cuando el tótem es una planta, se realiza el gesto de recolectarla [8] o de comerla, etc. [9].

Entre los Warramunga, el Intichiuma adopta en general una forma muy particular que describiremos en el próximo capítulo y que difiere de las que hemos estudiado hasta ahora. Con todo, en ese pueblo existe un caso típico de Intichiuma puramente mimético; se trata del de la cacatúa blanca. La ceremonia que describen Spencer y Gillen da su comienzo a las diez de la noche. A lo largo de toda la noche el jefe del clan estuvo imitando el chillido del pájaro con una monotonía desesperante. No paraba más que cuando llegaba al límite de sus fuerzas y entonces era sustituido por su hijo; más tarde, cuando ya se sentía un poco descansado, volvía a empezar. Estas prácticas agotadoras continuaban sin interrumpción hasta la llegada del día [10].

No sólo se busca imitar a los seres vivos. En un gran número de tribus, el Intichiuma de la lluvia consiste esencialmente en ritos imitativos. Uno de los más simples es el que celebran los Urabunna. El jefe del clan está sentado en el suelo, adornado todo él con plumón blanco y asiendo entre sus manos una lanza. Se agita de muchas maneras con la intención, sin duda, de separar de su cuerpo el plumón que a él ha sido fijado, el cual, al esparcirse por los aires, representa a las nubes. De esta manera imita a los hombres-nube de la Alcheringa que, según la leyenda, acostumbraban elevarse hasta los cielos para formar las nubes de donde más tarde caía la lluvia. En una palabra, todo el rito tiene el propósito de representar figurativamente la formación y ascensión de las nubes portadoras de lluvia [11].

[5] *Ibíd.*, p. 193.

[6] SCHULZE, *loc. cit.*, p. 221; cf. p. 243.

[7] STREHLOW, III, p. 11, 84, 31, 36, 37, 68, 72.

[8] *Ibíd.*, p. 100.

[9] *Ibíd.*, p. 81, 100, 112, 115.

[10] *North. Tr.*, p. 310.

[11] *Ibíd.*, p. 285-6. Tal vez los movimientos de la lanza tengan por objeto agujerear las nubes.

Entre los Kaitish, la ceremonia es mucho más compleja. Hemos hablado ya de uno de los medios empleados: el que oficia derrama agua sobre las piedras sagradas y sobre sí mismo. Pero la acción de este tipo de oblación se ve reforzada por otros ritos. Se considera al arco iris como algo estrechamente relacionado con la lluvia: se dice que es su hijo y que siempre se apresura en aparecer para hacerla cesar. Así pues, para que la lluvia caiga es preciso que no aparezca; se cree conseguir este resultado procediendo de la siguiente manera. Sobre un escudo se traza un dibujo que representa al arco iris. Se lleva este escudo al campamento poniendo cuidado en que nadie lo mire. Se está convencido de que al hacer invisible esta imagen del arco iris se impide que éste mismo aparezca. Mientras tanto, el jefe del clan, que tiene junto a él un *pitchi* lleno de agua, lanza en todas las direcciones copos de plumón blanco que representan a las nubes. Las imitaciones continuadas del chillido del chorlito real completan el ceremonial que parece revestido de una gravedad muy particular pues, mientras dura, los que participan, en calidad de actuantes o de asistentes, no pueden mantener ningún tipo de relación con sus mujeres; ni siquiera pueden hablar con ellas [12].

Entre los Dieri, otros son los procedimientos de figuración. No es el agua lo que representa a la lluvia, sino la sangre que unos hombres derraman de sus venas sobre la asistencia [13]. Al mismo tiempo, lanzan puñados de plumón blanco que simbolizan a las nubes. Con anterioridad se ha construido una choza. En ella se depositan dos grandes piedras que representan las acumulaciones de nubes que presagian la lluvia. Después de haberlas dejado allí durante algún tiempo, son transportadas a una cierta distancia y se las sitúa lo más alto posible sobre el árbol más elevado que se pueda encontrar; es un método para determinar que las nubes se eleven hasta el cielo. Se echa sobre una charca de agua yeso hecho polvo; nada más ver esto, el espíritu de la lluvia hace que aparezcan las nubes. Por último, todos, jóvenes y viejos, se reunen alrededor de la choza y, con la cabeza baja, se precipitan sobre ella; la atraviesan violentamente y repiten el movimientos varias veces, hasta que, de toda la construcción, no quedan en pie más que los postes que la sostienen. Entonces se acomete a estos últimos, rompiéndolos y arrancándolos, hasta que todo se derrumba definitivamente. La operación de atravesar la choza de una parte a otra está destinada a representar el entreabrirse de las nubes, y el derrumbe de la construcción la caida de la lluvia [14].

En las tribus del Nor-Oeste estudiadas por Clement [15], que ocupan el

[12] *North. Tr.*, p. 294-6. Es curioso que los Anula consideren, por el contrario, el arco iris como productor de lluvia *(ibid.,* p. 314).

[13] Los Arunta utilizan el mismo procedimiento (STREHLOW, III, p. 132). Es cierto que nos podríamos preguntar si esta efusión de sangre no es una oblación destinada a desencadenar los principios productores de la lluvia. Con todo, GASON dice formalmente que se trata de un medio para imitar el agua que cae.

[14] GASON, *The Dieyerei Tribe,* en Curr, II, p. 66-8. HOWITT *(Nat. Tr.,* p.. 798-900) menciona otro rito de los Dieri para obtener lluvia.

[15] «Etnographical Notes on the Western-Australian Aborigines», en *Internationales Archiv. f. Etnographie,* XVI, p. 6-7. Cf. WITHNAL, «Marriage, Rites an Relationship», en *Science of Man,* 1903, p. 42.

territorio comprendido entre el río Fortescue y el río Fitzroy, se celebran ceremonias que tienen exactamente el mismo propósito que el Intichiuma de los Arunta y que, en su mayor parte, parece que son esencialmente miméticas.

Estos pueblos llaman *tarlow* a unos montones de piedras sagradas porque, como vamos a ver, son objeto de ritos importantes. Cada animal, cada planta, es decir, cada tótem o sub-tótem [16], está representado por un *tarlow* que está encargado de guardar un clan determinado [17]. Se ve fácilmente la analogía existente entre estos *tarlow* y las piedras sagradas de los Arunta.

Cuando, por ejemplo, escasean los canguros, el jefe del clan al que pertenece el *tarlow* de los canguros se encamina a él acompañado por un cierto número de compañeros. Allí se ejecutan diferentes ritos, consistiendo los principales en saltar alrededor del *tarlow* como lo hacen los canguros, beber como ellos lo hacen, en una palabra, en imitar sus movimientos más característicos. Las armas que se utilizan para dar caza al animal juegan un papel importante en estos ritos. Se blanden, se lanzan contra las piedras, etc. Cuando se trata de emús, se va al *tarlow* del emú; se camina, se corre como lo hacen estos pájaros. Parece que es muy destacable la habilidad de que hacen gala los indígenas en estas imitaciones.

Hay otros *tarlow* consagrados a plantas, por ejemplo a semillas de hierba. En estos casos, lo que se imita son las operaciones que sirven para cribar o moler las semillas. Y como en la vida cotidiana, son las mujeres las que normalmente están encargadas de tales tareas, son también ellas las que celebran el rito entre cantos y bailes.

II

Todos estos ritos forman parte de un mismo tipo. El principio en el que se basan es uno de los que fundamenta lo que común e impropiamente [18] se llama magia simpática.

Tales principios de ordinario se reconducen a dos [19].

Se puede enunciar así el primero: *lo que aqueja a un objeto aqueja también a todo aquello que con él mantiene una relación cualquiera de proximidad o de solidaridad.* Y así, lo que afecta a la parte afecta al todo; toda acción ejercida sobre un individuo se transmite a sus vecinos, a sus parientes, a todos aquéllos de los que es solidario en base a cualquier título. Todos estos casos son simples aplicaciones de la ley del contagio que anteriormente hemos estudiado. Un estado, una cualidad buena o mala se comunican contagiosamente de un sujeto a otro que mantenga algún tipo de relación con el primero.

[16] Suponemos que un sub-tótem puede tener un *tarlow* porque, según CLEMENT, algunos clanes tienen varios tótems.

[17] CLEMENT dice *a tribal-family.*

[18] Explicaremos más adelante (p. 350) en qué consiste tal impropiedad.

[19] Ver sobre esta clasificación FRAZER, *Lectures on the Early History of Kingship,* p. 37 y ss.; HUBERT y MAUSS, *Théorie genérale de la magie,* p. 61 y ss.

El segundo principio se resumen ordinariamente en la fórmula: *lo semejante da lugar a lo semejante*. La representación figurativa de un ser o un estado produce a ese ser o estado. Es esta máxima la que ponen en acción los ritos que acaban de ser descritos, y es en su desarrollo donde mejor se puede captar lo que la caracteriza. El ejemplo clásico del hechizo, que normalmente se presenta como la aplicación típica de este precepto, es mucho menos significativo. En efecto, en gran parte en el hechizo hay tan sólo un fenómeno de transferencia. La idea de la imagen resulta asociada con la del modelo; en base a esto, los efectos de la acción que se ha realizado sobre la estatuilla se comunican contagiosamente a la persona cuyos rasgos reproduce aquélla. En relación al original, la imagen juega el papel de la parte en relación al todo: es un agente de transmisión. También se cree poder obtener el mismo resultado quemando los cabellos de la persona que se pretende alcanzar: la única diferencia existente entre estos dos tipos de operaciones consiste en que, en la una, la comunicación se logra gracias a la similitud, mientras que en la otra gracias a la contigüidad. Distinto es el caso de los ritos que nos ocupan. No suponen tan sólo el desplazamiento de un estado o de una cualidad dados que pasan de un objeto a otro, sino la creación de algo completamente nuevo. Por sí solo, el hecho de representar al animal provoca el nacimiento del animal y lo crea; al imitar el ruido del viento o de la lluvia determina que se formen las nubes y se conviertan en lluvia, etc. Sin duda, en los dos casos la semejanza juega un papel, pero éste es muy diferente. En el caso del hechizo, no hace más que imprimir una dirección determinada a la acción realizada; orienta en un determinado sentido una eficacia que no proviene de ella. En el caso de los ritos de que se acaba de tratar, actúa por sí misma y es directamente eficaz. Igualmente, y en contra de las definiciones usuales, lo que diferencia verdaderamente a los dos principios de la llamada magia simpática y sus prácticas correspondientes no es que la contigüidad actúe en los unos y las semejanzas en los otros, sino que, en los primeros, se da una simple comunicación contagiosa y, en los segundos, producción y creación[20].

Así pues, explicar los ritos miméticos consiste en explicar el segundo de estos principios y recíprocamente.

No nos pararemos demasiado en discutir la explicación que les ha propuesto la escuela antropológica, Tylor y Frazer de manera destacada. Al igual que para dar cuenta de la contagiosidad de lo sagrado, invocan las propiedades de la asociación de ideas. «La magia homeopática, dice Frazer que prefiere esta expresión a la de magia mimética, se basa en la asociación de ideas por similitud, como la magia contagiosa (*contagious magic*) en la asociación de ideas por contigüidad. La magia homeopática comete el error de tomar por cosas idénticas cosas que se parecen entre sí»[21]. Pero esto supone dejar de lado la característica específica de las

[20] No decimos nada de lo que se ha llamado ley de contrariedad; pues, como han demostrado Hubert y Mauss, lo contrario no poduce su contrario más que por medio de lo semejante (*Théorie générale de la magie*, p. 70).

[21] *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.

prácticas a que nos referimos. Por una parte, la definición de Frazer podría aplicarse, con alguna adecuación, al caso del hechizo[22]; en este caso, en efecto, se asimilan entre sí dos cosas distintas en razón de su semejanza parcial: se trata de la imagen o del modelo que representa más o menos esquemáticamente. Pero, en los ritos miméticos que acabamos de observar, tan sólo aparece la imagen; no existe modelo ya que la nueva generación de la especie totémica no es todavía más que una esperanza e incluso una esperanza incierta. No puede pues tratarse de un problema de asimilación, errónea o no: se da una creación propiamente dicha y no resulta claro cómo podría la asociación de ideas generar la creencia en tal creación. ¿Cómo podría por sí solo el hecho de representar los movimientos de un animal provocar la certeza de que ese animal va a renacer en abundancia?.

Las propiedades generales de la naturaleza humana no podrían constituir la explicación de prácticas tan especiales. Así pues, en vez de tomar en consideración el principio en que se basan bajo su forma más general y abstracta, situémoslo en el medio moral del que forma parte y donde acabamos de observarlo, liguémoslo al conjunto de ideas y sentimientos de que proceden los ritos a que se aplica, y entonces estaremos en situación de percibir mejor las causas de que resulta.

Los hombres que se reunen cuando se celebran esos ritos creen ser realmente animales o plantas pertenecientes a la especie que les da nombre. Sienten en su interior la presencia de una naturaleza vegetal o animal, y a sus ojos es ésta la que constituye lo más esencial y excelente que hay en ellos. Una vez reunidos, su primer movimiento debe ser pues afirmarse los unos a los otros esa cualidad que se atribuyen y por la que se definen. El totem constituye su signo de unificación: a causa de esto, como hemos visto, lo dibujan sobre sus cuerpos; pero no resulta menos natural que intenten asemejársele en sus gestos, sus gritos, su actitud. Dado que son emús o canguros, han de comportarse pues como los animales del mismo nombre. Gracias a eso, se testimonian mutuamente que son miembros de la misma comunidad moral y adquieren conciencia del parentesco que les une. El rito no se limita a ser expresión de tal parentesco; lo crea y recrea. Pues sólo existe si se cree en él y todas esas manifestaciones colectivas logran mantener las creencias en las que se basa. De este modo, esos saltos, esos gritos, esos movimientos de todo tipo, extravagantes y grotescos en apariencia, tienen en realidad un significado profundo y humano. El Australiano intenta asemejarse a su tótem del mismo modo en que el fiel de las religiones más avanzadas intenta parecerse a su Dios. Tanto para el uno como para el otro, se trata de un medio para comulgar con el ser sagrado, es decir, con el ideal colectivo que éste último simboliza. Es una versión primera del *omoiosis to theo*.

Con todo, y dado que este primer tipo de razón está arraigado en lo que es más específico de las creencias totémicas, si fuera el único entonces el

[22] Se aplica a ese caso en el sentido de que se da realmente una asimilación de la estatuilla y de la persona hechizada. Pero esto no significa que esta asimilación sea un simple producto de la asociación de ideas por similaridad. La verdadera causa determinante del fenómeno es la contagiosidad inherente a las fuerzas religiosas, tal como lo hemos mostrado.

principio de que lo semejante engendra a lo semejante no habría debido sobrevivir al totemismo. Ahora bien, seguramente no existe ninguna religión que no contenga los ritos que de él se derivan. Así pues, es preciso que a la razón precedente se haya agregado otra de tipo diferente.

Y en efecto, las ceremonias en que hemos visto que se aplica no tienen tan sólo ese objetivo tan general que acabamos de destacar, por muy esencial que éste sea; pretenden además alcanzar una meta más cercana y más consciente que consiste en asegurar la reproducción de la especie totémica. La idea de esta reproducción necesaria obsesiona pues el espíritu de los fieles: alrededor de ella se concentran las fuerzas de su atención y su voluntad. Pues bien, una misma preocupación no puede obsesionar hasta tal punto a todo un grupo de hombres sin que se exteriorice en una forma material. Dado que todos piensan en el animal o el vegetal de cuyos destinos el clan es solidario, resulta inevitable que tal pensamiento común acabe por manifestarse exteriormente en forma de actos, y los más señalados para cumplir tal papel son los que representan al animal o a la planta en alguno de sus aspectos más característicos, pues ningún otro movimiento se aproxima tanto a la idea que en esos momentos ocupa las conciencias, ya que constituye su traducción inmediata y casi automática. Se hace pues un esfuerzo por imitar al animal; se dan sus gritos; se salta como él lo hace; se reproducen las escenas en que la planta es utilizada cotidianamente. Todos estos procedimientos figurativos constituyen medios para resaltar ostensiblemente la meta hacia la que todos los espíritus están volcados, para enunciar aquello que se quiere conseguir, para pedirlo, evocarlo[23]. Y este tipo de necesidad no está circunscrito a una época, no depende de las creencias de una religión determinada; es algo esencialmente humano. He aquí por qué, incluso en las religiones que difieren mucho de la que estudiamos, los fieles, reunidos para solicitar de sus dioses el acontecimiento que desean ardientemente, se encuentran como en la necesidad de representarlo figurativamente. Sin duda, la palabra constituye también un medio para expresarlo; pero el acto no es menos natural; brota del organismo con la misma espontaneidad; incluso se adelanta a la palabra o, en cualquier caso, la acompaña.

Pero si bien de esta manera se puede comprender la manera en que los actos se han introducido en la ceremonia, queda aún por explicar la eficacia que se les atribuye. Si el Australiano lo repite regularmente en cada nueva estación, es porque los cree necesarios para el éxito del rito. ¿Dónde puede haberse originado la idea de que imitando a un animal se le determina a reproducirse?.

Un error tan manifiesto parece difícilmente inteligible si no se toma en consideración en el rito más que la meta material hacia la que parece tender. Pero ya sabemos que, aparte del efecto que se le supone sobre la especie totémica, actúa profundamente sobre el alma de los fieles que participan en él. Estos últimos obtienen una impresión de bienestar, cuyas causas no aciertan claramente a establecer, pero que tiene un fundamento acertado. Son conscientes de que la ceremonia les resulta saludable; y en

[23] Sobre las causas que determinan esta manifestación externa ver más arriba p. 216 y ss.

efecto, en su transcurso reconstruyen su ser moral. ¿Cómo esta especie de euforia no habría de darles la sensación de que el rito ha conseguido su objetivo, que ha sido lo que se proponía ser, que ha alcanzado la meta a la que se dirigía? Y como la reproducción de la especie totémica es el único objetivo perseguido conscientemente, parece resultar asegurada en base a los medios empleados, cuya eficacia resulta así demostrada. De esta manera es como los hombres han llegado a atribuir a actos, vanos en sí mismos, virtudes creadoras. La eficacia moral del rito, que es real, ha hecho creer en su eficacia fisica, que es imaginaria; la del todo, en la de cada parte, tomada individualmente. Los efectos verdaderamente útiles que produce el conjunto de la ceremonia son como una justificación experimental de las prácticas elementales de que consta, a pesar de que, en realidad, todas esas prácticas no sean en absoluto indispensables para la obtención del éxito. Lo que, por demás, prueba claramente que no actúan por sí mismas es que se las puede reemplazar por otras de naturaleza muy distinta sin que se modifique el resultado final. Está claro que hay Intichiumas que no constan más que de oblaciones sin ritos miméticos; otros son puramente miméticos y no comportan oblaciones. No obstante, a ambos se les supone la misma eficacia. Así pues, si se asigna un valor a esas diferentes acciones no es a causa de su valor intrínseco, sino que es porque forman parte de un rito complejo cuya utilidad global se siente.

La comprensión de este estado del espíritu nos es tanto más fácil cuanto que es posible observarla alrededor nuestro. Sobre todo en los pueblos y medios más cultos, aparecen frecuentemente creyentes que, aunque tienen dudas sobre la específica eficacia que el dogma atribuye a cada rito considerado por separado, siguen con todo practicando el culto. No están seguros de que las observancias prescritas sean en detalle racionalmente justificables; pero tienen la sensación de que les sería imposible liberarse de ellas sin precipitarse en un desasosiego moral que rechazan. El mismo hecho de que la fe haya perdido en su caso sus raices intelectuales pone así en evidencia las razones profundas en las que se asienta. Es ésta la razón de que las críticas fáciles, a las que a veces un racionalismo simplista ha sometido las prácticas rituales, dejen en general indiferente al fiel: es porque la verdadera justificación de las prácticas religiosas no se sitúa en los fines aparentes que persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias, en la manera en que afectan a nuestro nivel mental. Por lo mismo, cuando los predicadores pretenden convencer se dedican mucho menos a establecer directamente y en base a pruebas metódicas la verdad de una determinada proposición o la utilidad de una determinada observancia que a suscitar o despertar la sensación de confortación moral que procura la regular celebración del culto. De este modo crean una predisposición a creer, que está por encima de cualquier prueba, que lleva a que la inteligencia pase por alto la insuficiencia de los razonamientos lógicos y la arrastra a desplazarse, como por su propia mano, por delante de las proposiciones que se le quiere hacer aceptar. Este prejuicio favorable, este impulso a creer, es precisamente aquello en lo que consiste la fe; y es la fe la que dota de autoridad a los ritos a los ojos del creyente con independencia de quien sea éste, ya se trate del cristiano o del Australiano. La superioridad del primero estriba en que se da cuenta mejor del

proceso psíquico del que resulta su creencia; sabe que «es la fe la que salva».

El que la fe tenga este origen es la razón de que, en un sentido, sea «impermeable a la experiencia»[24]. Si los fracasos intermitentes del Intichiuma no quiebran la confianza que el Australiano deposita en su rito es porque está ligado con todas las fuerzas de su alma a esas prácticas en las que periódicamente consigue reconstruirse; no podría pues negar su principio sin que resultara una verdadera conmoción de todo su ser, que se resiste a ello. Pero por muy grande que sea esta fuerza de resistencia, no se distingue radicalmente la mentalidad religiosa de las otras formas de la mentalidad humana, incluso de aquéllas con las que se la acostumbra contrastar. Bajo este punto de vista, la del científico no difiere más que en grado de la precedente. Cuando una ley científica obtiene la autoridad que le prestan numerosos y variados experimentos, es contrario a todo método que se renuncie a ella por el descubrimiento de un hecho que parezca contradecirla. Aun es preciso que se llegue a la seguridad de que tal hecho no comporta más que una sola interpretación y que no es posible explicarlo a no ser abandonando la proposición que parece contradecir. Pues bien, el Australiano no procede de otra manera cuando atribuye el fracaso de un Intichiuma a algún maleficio, o la abundancia de una recolección prematura a algún Intichiuma místico celebrado en el más allá. Su fundamento para no dudar de su rito por culpa de un hecho que lo contradiga es tanto mayor cuanto que su valor está o parece estar establecido a partir de un número más considerable de hechos concordantes. En primer lugar, la eficacia moral de la ceremonia es real y constituye una experiencia directa para todos los que participan en ella; hay en ello una experiencia constantemente renovada cuyo alcance no acaba por debilitar ninguna experiencia contraria. Además, la eficacia física misma no deja de obtener una confirmación por lo menos aparente en los datos de la observación objetiva. En efecto, es normal que la especie totémica se reproduzca de manera regular; en la mayor parte de los casos, todo transcurre pues como si los actos rituales hubieran dado lugar realmente a los resultados que se esperaban de ellos. Los fracasos son la excepción. Dado que los ritos, sobre todo los que son periódicos, no piden más que la naturaleza siga su curso normal, no resulta sorprendente que lo más frecuente sea que ésta parezca obedecerles. Así pues, si el creyente se muestra indócil ante ciertas lecciones de la experiencia, lo hace fundándose en otras experiencias que le parecen más concluyentes. El científico no actúa de otra manera; lo hace tan sólo más metódicamente.

La Magia no es pues, en contra de lo que ha sostenido Frazer[25], un dato originario del que la religión no sería más que una forma derivada. Muy por el contrario, los preceptos en los que se basa el arte del mago se han constituido bajo la influencia de ideas religiosas y sólo por extensión de tipo secundario se han aplicado a relaciones puramente laicas. Dado que se ha concebido al conjunto de fuerzas del universo siguiendo el modelo de

[24] L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 61-8.
[25] *Golden Bough*, p. 69-75.

las fuerzas sagradas, la contagiosidad inherente a las segundas ha sido extendida a las primeras y se llegó a creer que, bajo determinadas condiciones, todas las propiedades de los cuerpos se podían transmitir por contagio. De la misma manera, una vez constituido el principio según el cual lo semejante produce lo semejante con el propósito de satisfacer determinadas necesidades religiosas, se emancipó de sus orígenes rituales para convertirse, como resultado de una especie de generalización espontánea, en una ley de la naturaleza[26]. Pero para comprender estos axiomas fundamentales de la magia es preciso resituarlos en los medios religiosos en que se han originado y que son los únicos que los pueden explicar. Cuando se los tiene por obra de individuos aislados, de magos solitarios, uno se pregunta cómo ha podido un espíritu humano idearlos ya que la experiencia no proporciona nada capaz de sugerirlos ni de verificarlos; sobre todo uno no se explica cómo un arte tan engañoso ha podido obtener, y durante tanto tiempo, la confianza de los hombres. Pero el problema desaparece si resulta que la fe que inspira la magia no es más que un caso particular de la fe religiosa en general, si en sí misma no es más que el producto, por lo menos indirecto, de una efervescencia colectiva. Esto significa que la expresión magia simpática, utilizada para designar el conjunto de prácticas a que nos referimos, no deja de ser impropia. Hay ritos simpáticos, pero no son especiales de la magia; no sólo aparecen en el seno de la religión, sino que la magia los ha recibido de ella. Así pues, sólo cabe exponerse a confusiones cuando se da la apariencia, por el nombre que se les asignna, de convertirlos en algo que es específicamente mágico.

Los resultados a que llegamos vienen así a confluir y confirmar los que han obtenido Hubert y Mauss al estudiar directamente la magia[27]. Estos han mostrado que la magia era algo completamente distinto de un arte tosco basado en una ciencia frustrada. Por detrás de los mecanismos, aparentemente puramente laicos, que el mago emplea, han mostrado todo un fondo de concepciones religiosas, todo un mundo de fuerzas cuya ideación la ha tomado la magia de la religión. Podemos ahora comprender cuál es la razón de que esté hasta tal punto llena de elementos religiosos: es porque ha nacido de la religión.

III

Pero el principio que se acaba de explicar no cumple tan sólo una función ritual, sino que interesa de manera directa a la teoría del conocimiento. Es, en efecto, un enunciado concreto de la ley de causalidad y, muy verosímilmente, uno de los enunciados más primitivos que hayan existido. En el poder que así se atribuye a lo semejante de producir lo

[26] No pretendemos decir que hubo un tiempo en que la religión existió sin la magia. Probablemente, a medida que la religión se iba formando, ciertos principios suyos se han ido extendiendo a relaciones no religiosas y de éste modo se ha visto acompañada por una magia más o menos desarrollada. Pero si bien esos dos sistemas de ideas y prácticas no corresponden a fases históricas distintas, no deja de existir entre ellas una relación definida de derivación. Es todo lo que nos proponíamos establecer.
[27] *Loc. cit.*, p. 108 y ss.

semejante está implicada toda una concepción de la relación causal; y esta concepción domina sobre el pensamiento primitivo, ya que, a la vez, sirve de fundamento de las prácticas de culto y de las técnica del mago. Así pues, los orígenes del precepto en que se basan los ritos miméticos nos permiten aclarar los del principio de causalidad. La génesis del uno debe ayudarnos a comprender la génesis de los otros. Ahora bien, se acaba de mostrar que el primero es un producto de causas sociales: son los grupos los que los han elaborado en función de fines colectivos y son sentimientos colectivos los que traduce. Se puede, pues, presumir que ocurre lo mismo con el segundo.

Basta, en efecto, con analizar el principio de causalidad para asegurar que los distintos elementos de que se compone tienen indudablemente ese origen.

En un principio, lo que está implicado en la noción de relación social es la idea de eficacia, de poder agente, de fuerza activa. Comúnmente se entiende por causa aquello que es capaz de producir un determinado cambio. La causa es la fuerza antes de que haya manifestado el poder que hay en ella; el efecto es la misma fuerza, pero actualizada. La humanidad ha concebido siempre la causalidad en términos dinámicos. Sin duda, hay ciertos filósofos que niegan cualquier valor objetivo a esta concepción; no ven en ella más que una construcción arbitraria de la imaginación que carece de cualquier correspondencia en las cosas. Pero, por ahora, no hemos de preguntarnos si está o no fundada en las cosas: nos basta con constatar que existe, que constituye y que ha constituido desde siempre un elemento de la mentalidad común; y esto lo reconocen hasta aquéllos que la critican. Nuestro inmediato cometido no consiste en buscar su posible valor lógico, sino su explicación.

Pues bien, esta concepción depende de causas sociales. Ya el análisis de los hechos nos ha permitido mostrar que el prototipo de la idea de fuerza había sido el mana, el wakan, el orenda, el principio totémico, nombres distintos que se han dado a la fuerza colectiva objetivada y proyectada en las cosas[28]. El primer poder que los hombres han concebido como tal parece, pues, haber sido el que la sociedad ejerce sobre sus miembros. Hay razones que acaban por confiar este resultado de la observación; en efecto, es posible establecer por qué esta nocion de poder, de eficacia, de fuerza agente no puede habernos venido de ninguna otra fuente.

En un principio, es evidente y está reconocido por todos que no nos la podría proporcionar la experiencia sensible. Los sentidos no nos hacen ver más que fenómenos que coexisten o se suceden, pero ninguna de sus percepciones puede proporcionarnos la idea de esa acción coactiva y determinante característica de lo que se llama poder o fuerza. Sólo perciben estados realizados, adquiridos, externos los unos a los otros; pero se les escapa el proceso interno que liga a esos estados. No hay nada en lo que nos muestran capaz de sugerirnos la idea de lo que constituye una influencia o una eficacia. Precisamente es por esta razón por la que los filósofos empiristas han tenido por aberraciones mitológicas a esas diferentes

28 Ver más arriba pp. 191-2.

concepciones. Pero aún suponiendo que en todo esto no haya más que alucinaciones, todavía habrá que establecer cómo han surgido.

Si la experiencia sensible no interviene para nada en la génesis de tales ideas, y dado que, por otra parte, es inadmisible que nos sean dadas ya hechas, se debe suponer que nos vienen de la experiencia interior. De hecho, la noción de fuerza es manifiestamente rica en elementos espritua-les que tan sólo han podido ser tomados de nuestra vida psíquica.

Se ha creido frecuentemente que el acto por el que nuestra voluntad toma una deliberación, contiene nuestras pulsiones, manda sobre nuestros órganos, habría podido servir como modelo para esta construcción. En la volición, se ha dicho, nos percibimos directamente como un poder en acto. Así pues, parece que, una vez que el hombre estuvo en posesión de esa idea, no tuvo más que extenderla a las cosas para que el concepto de fuerza resultara constituido.

Mientras se tenía a la teoría animista por una verdad demostrada, este tipo de explicación podía parecer que estaba confirmado por la historia. Si las fuerzas con las que primitivamente el pensamiento humano ha poblado el mundo hubieran sido realmente espíritus, es decir, seres personales y conscientes, más o menos semejantes a los hombres, se podría creer, en efecto, que nuestra experiencia individual hubieran bastado para proporcionarnos los elementos constitutivos de la noción de fuerza. Pero sabemos que las primeras fuerzas que los hombres han imaginado son, por el contrario, potencias anónimas, vagas, difusas, que se asemejan por su impersonalidad a las fuerzas cósmicas y que, por consiguiente, contrastan de la manera más acusada con ese poder personal en que consiste la voluntad humana. Resulta, pues, imposible que se las haya concebido a imagen de esta última.

Hay, por demás, una característica esencial de las fuerzas impersonales que sería inexplicable si se siguiera esta hipótesis: se trata de su comunicabilidad. Las fuerzas de la naturaleza han sido siempre concebidas como capaces de pasar de un objeto a otro, de mezclarse, de combinarse, de transformarse las unas en las otras. Incluso es esta propiedad la que les proporciona su valor explicativo, pues sólo gracias a ella se pueden ligar los efectos a sus causas sin solución de continuidad. Ahora bien, el yo tiene precisamente el carácter opuesto: es incomunicable. No puede cambiar de sustrato, pasar de uno a otro; no se expande más que metafóricamente. El modo en que toma y ejecuta sus decisiones no podría pues sugerirnos la idea de una energía que se comunica, que puede incluso confundirse con otras y, por medio de esas combinaciones y mezcolanzas, dar lugar a nuevos efectos.

Así, la idea de fuerza, tal como está implicada en el concepto de relación causal, debe presentar una doble característica. En primer lugar, no puede venirnos más que de nuestra experiencia interior; las únicas fuerzas que somos capaces de percibir directamente son necesariamente fuerzas morales. Pero a la vez, es preciso que sean impersonales, dado que la nocion de poder impersonal se ha constituido en primer lugar. Ahora bien, las únicas que satisfacen esta doble condición son las que se generan en la vida en común: son las fuerzas colectivas. En efecto, por un lado, son totalmente psíquicas; constan tan sólo de ideas y sentimientos objetivos.

Pero por otro lado, son por definición impersonales ya que son el producto de una cooperación. Obra de todos, no lo son de ninguna persona en particular. Están tan poco arraigadas en la personalidad de los sujetos en que residen que jamás se fijan a ellos. Por lo mismo que les penetran desde fuera, se encuentran siempre dispuestas a abandonarles. Por sí mismas tienden a desplazarse más lejos e invadir nuevos dominios: sabemos que ningunas otras son más contagiosas que ellas y, por consiguiente, más comunicables. Sin duda, las fuerzas físicas tienen la misma propiedad; pero no podemos ser directamente conscientes de ello; ni siquiera podemos aprehenderlas como tales, ya que nos son exteriores. Cuando tropiezo con un obstáculo pruebo una sensación de disgusto y malestar; pero la fuerza que causa tal sensación no está en mí, se encuentra en el obstáculo y, por consiguiente, está por fuera del círculo de mi percepción. Nosotros percibimos sus efectos; pero no la percibimos en sí misma. Distinto es el caso de las fuerzas sociales: éstas forman parte de nuestra vida interior y, por consiguiente, no conocemos tan sólo los productos de su acción, sino que las vemos actuar. La fuerza que aisla al ser sagrado y que mantiene a distancia a los profanos no está, en realidad, en ese ser; vive en la conciencia de los fieles. Por eso éstos la sienten en el mismo momento en que actúa sobre su voluntad para inhibir ciertos movimientos o exigir otros. En una palabra, esa acción constrictiva y necesitante que se nos escapa cuando nos viene de una cosa exterior la sentimos en este caso en vivo porque se desarrolla por entero en nuestro interior. Sin duda, no siempre la interpretamos de una manera adecuada, pero por lo menos no podemos dejar de ser conscientes de ella.

Además la idea de fuerza lleva, de una manera aparente, la marca de su origen. En efecto, implica la idea de poder que, a su vez, comporta las ideas de ascendiente, señorío, dominación, y correlativamente las de dependencia y subordinación; ahora bien, las relaciones expresadas por todas esas ideas son eminentemente sociales. Es la sociedad la que ha clasificado los seres en inferiores y superiores, en señores que mandan y siervos que obedecen; es ella la que ha conferido a los primeros esa propiedad singular que hace eficaces las órdenes y que constituye el *poder.* Todo tiende, pues, a probar que los primeros poderes de que el espíritu humano ha tenido noción son aquéllos que las sociedades han instituido al organizarse: las potencias del mundo físico se han concebido a su imagen. Por la misma razón, el hombre no ha sido capaz de concebirse como una fuerza que domina el cuerpo en que reside más que a condición de introducir, en el interior de la idea que se forjaba sobre sí mismo, conceptos tomados de la vida social. Era preciso, en efecto, que llegara a distinguirse de su doble físico y que se atribuyera, en relación a éste último, una especie de dignidad superior; en una palabra, era preciso que se pensara como un alma. De hecho, siempre se ha representado bajo la forma de alma la fuerza que cree ser. Pero nosotros sabemos que el alma es algo completamente diferente de un nombre asignado a la facultad abstracta de moverse, pensar o sentir; es ante todo un principio religioso, un aspecto particular de la fuerza colectiva. En definitiva, el hombre se siente un alma y, por consiguiente, una fuerza porque es un ser social. A pesar de que el animal mueva sus miembros al igual que nosotros, a pesar de que actúe al igual que nosotros

sobre sus músculos, nada nos autoriza a suponer que tenga conciencia de sí mismo como de una causa activa y eficaz. Es porque no tiene o, para hablar con mayor exactitud, no se atribuye un alma. Pero si no se atribuye un alma es porque no participa en una vida social comparable a la de los hombres. Entre los animales no existe nada que se parezca a una civilización [29].

Pero la noción de fuerza no agota el concepto de causalidad. Esta consiste en un juicio que enuncia que toda fuerza se desarrolla de una manera definida, que la situación en que se encuentra en cada momento de su devenir predetermina la situación consecutiva. A lo primero se le llama causa, a lo segundo efecto, y el juicio causal afirma la existencia de un lazo necesario entre esos dos momentos de toda fuerza. El espíritu pone esa relación con anterioridad a toda prueba, bajo el imperio de una especie de construcción de la que no puede liberarse; como se suele decir, la postura *a priori*.

El empirismo nunca ha sido capaz de dar cuenta de este apriorismo y esta necesidad. Los filósofos de esta escuela nunca han podido explicar cómo una asociación de ideas, reforzada por la costumbre, pudiera producir algo diferente de un estado de espera, de una predisposición más o menos fuerte de las ideas tendente a atraerse las unas a las otras siguiendo un orden determinado. Ahora bien, el principio de causalidad tiene unas características totalmente diferentes. No es simplemente una tendencia inmanente de nuestro pensamiento a desarrollarse de una manera determinada; es una norma exterior y superior al curso de nuestras representaciones que domina y regula de manera imperativa. Está investida de una autoridad que sujeta al espíritu y lo sobrepasa; es decir, el espíritu no es su artífice. A este nivel, no sirve para nada sustituir la costumbre personal por la costumbre hereditaria, pues la costumbre no cambia de naturaleza por tener una duración que trascienda a la vida de un hombre; se hace tan sólo más fuerte. Un instinto no es una regla.

Los ritos que se acaban de estudiar permiten entrever una fuente, hasta ahora poco sospechada, de esa autoridad. Recordemos, en efecto, cómo se ha originado la ley causal que los ritos imitativos ponen en acción. El grupo se reúne dominado por una misma preocupación: si la especie que le da nombre no se reproduce, el clan es responsable. El común sentimiento que de esta manera anima a todos sus miembros se traduce hacia fuera en forma de actos determinados que se reproducen idénticos a sí mismos en idénticas circunstancias, y, una vez celebrada la ceremonia, resulta que, por las razones expuestas, parece que se alcanza el objetivo deseado. Así pues, se da una asociación entre la idea de este resultado y la de los actos que lo preceden; y esta asociación no varía de un sujeto a otro; es la misma para todos los que actúan en el rito ya que es el producto de una experiencia colectiva. Con todo, si no interviniera ningún otro factor, no se produciría más que un estado colectivo de expectativa; una vez realizados los actos miméticos, todo el mundo esperaría, con mayor o menor

[29] Sin duda, existen sociedades animales. No obstante, la palabra no tiene en absoluto el mismo significado según se aplique a los hombres o a los animales. La institución es el hecho característico de las sociedades humanas; no existen instituciones en las sociedades animales.

confianza, la inminente aparición del acontecimiento deseado; sin embargo no quedaría constituida una regla imperativa del pensamiento. Pero, dado que está en juego un interés social de primera importancia, la sociedad no puede dejar que las cosas sigan su curso a merced de las circunstancias e interviene activamente para conseguir regular su marcha en conformidad con sus necesidades. Exige que esta ceremonia, de la que no puede prescindir, se repita todas las veces que sea necesario y, por consiguiente, que se ejecuten regularmente los movimientos que son la base de su éxito: la sociedad los impone de manera obligatoria. Pues bien, éstos implican una actitud definida del espíritu que, a su vez, participa de ese mismo carácter obligatorio. Prescribir que se debe imitar al animal o la planta para obligarlos a renacer es poner como un axioma que no se debe poner en duda que lo semejante genera lo semejante. La opinión pública no puede permitir que los individuos nieguen teóricamente este principio sin que, a la vez, les permita que lo violen al nivel de su conducta. Así pues, lo impone del mismo modo que las prácticas que se derivan de él, y de este modo al precepto ritual se agrega un precepto lógico que no es más que el aspecto intelectual del primero. La autoridad de ambos proviene de una misma fuente, la sociedad. El respeto que ésta inspira se transmite tanto a las maneras de pensar como a las maneras de actuar que valora. No es posible desviarse de unas o de las otras sin chocar con la resistencia de la opinión ambiente. He aquí por qué las primeras precisan, con anterioridad a cualquier análisis, la adhesión de la inteligencia, al igual que las segundas determinan inmediatamente la sumisión de la voluntad.

En base a este ejemplo, se puede verificar de nuevo hasta qué punto se separa, aunque conciliándolas, de las doctrinas clásicas sobre el tema una teoría sociológica de la noción de causalidad y, más generalmente, de las categorías. Con el apriorismo, mantiene el carácter prejudicial y necesario de la relación causal; pero no se limita a afirmarlo, sino que da cuenta de él sin hacerlo desvanecer bajo el pretexto de explicarlo, como hace el empirismo. Por demás, no es cuestión de negar la parte que corresponde a la experiencia individual. No cabe duda de que, por sí mismo, el individuo constata sucesiones regulares de fenómenos y así adquiere una cierta *sensación* de regularidad. Sólo que esta sensación no es la *categoría* de causalidad. La primera es subjetiva, individual, incomunicable; nos la construimos nosotros mismos en base a nuestras observaciones personales. La segunda es obra de la colectividad, nos es dada ya hecha. Constituye un cuadro en el que se disponen nuestras constataciones empíricas y que nos permite pensarlas, es decir, verlas desde un punto de vista gracias al cual podemos entendernos con otro al tratar de ellas. Sin duda, si el cuadro se aplica al contenido es porque no carece de relaciones con la materia que contiene; pero no se confunde con ella. La supera y la domina. La razón es que su origen es distinto. No es un simple resumen de recuerdos individuales; está hecho, ante todo, para responder a exigencias de la vida común.

En definitiva, el error del empirismo ha consistido en no ver en el lazo causal más que un sabia construcción del pensamiento especulativo y el producto de una generalización más o menos metódica. Ahora bien, por sí sola, la pura especulación no puede dar lugar más que a puntos de vista provisionales, hipotéticos, más o menos plausibles, pero siempre sospechosos: pues no se sabe si, en el futuro, aparecerá alguna nueva observación que lo ponga en duda. Así, pues, no puede venirnos de esta fuente un axioma que el espíritu acepta y debe aceptar sin control ni reservas. Tan sólo las necesidades de la acción y sobre todo de la acción colectiva pueden y deben expresarse en fórmulas categóricas, perentorias y tajantes que no admiten contradicción, pues las acciones colectivas sólo son posibles a condición de estar concertadas, por consiguiente, reguladas y definidas. Excluyen los tanteos, fuente de anarquía; tienden por sí mismas hacia una organización que, una vez establecida, se impone a los individuos. Y como la acción no puede prescindir de la inteligencia, ésta resulta arrastrada hacia la misma vía y adopta, sin discusión, los postulados teóricos que la práctica reclama. Los imperativos del pensamiento es muy probable que no sean más que la otra cara de los imperativos de la voluntad.

Desde luego, no pretendemos presentar las observaciones precedentes como una teoría completa del concepto de causalidad. El tema es demasiado complejo como para que se pueda resolver de esta manera. Se ha entendido de maneras diferentes el principio de causalidad según los tiempos y los países; en el interior de una misma sociedad varía en función de los medios sociales, de los reinos de la naturaleza a los que se aplica [30]. No es posible, pues, tras tomar en consideración tan solo una de las formas que ha presentado en la historia, determinar con suficiente precisión las causas y las condiciones de que depende. Los puntos de vista que se acaban de exponer no deben ser tenidos más que como indicaciones que será preciso controlar y completar. No obstante, dado que la ley causal en la que nos hemos parado es ciertamente una de las más primitivas que existen y dado que ha tenido un papel considerable en el desarrollo del pensamiento y de la acción humanos, constituye una experiencia privilegiada y, por consiguiente, se puede presumir que se pueden generalizar, en una cierta medida, las indicaciones que nos ha dado la ocasión de establecer.

---

[30] La idea de causa no es lo mismo para un científico que para un hombre que esté desprovisto de toda cultura científica. Por otra parte, muchos de nuestros contemporáneos entienden diferentemente el principio de causalidad, según lo apliquen a hechos sociales o a hechos físico-químicos. En el orden social, se tiene con frecuencia una concepción de la causalidad que recuerda singularmente a la que, durante tanto tiempo, estuvo en la base de la magia. Incluso podemos preguntarnos si un físico y un biólogo se representan la relación causal de la misma manera.

CAPITULO IV

EL CULTO POSITIVO
(continuación)

III.–LOS RITOS REPRESENTATIVOS O CONMEMORATIVOS

La explicación que hemos dado a los ritos positivos de que acaba de tratarse en los dos capítulos precedentes les atribuye sobre todo un *significado moral y social. La eficacia física que les asigna el fiel sería el* producto de una interpretación que ocultaría su esencial razón de ser: es porque sirven para rehacer moralmente a los individuos y los grupos por lo que se supone que actúan sobre las cosas. Pero si bien está hipótesis nos ha permitido dar cuenta de los hechos, no se puede decir que haya sido demostrada de manera directa; incluso parece que, en una primera aproximación, se concilia bastante mal con la naturaleza de los mecanismos rituales que hemos analizado. Ya consistan en oblaciones o en prácticas miméticas, los actos de que constan se dirigen hacia metas puramente materiales; tienen o parecen tener por objetivo provocar la renovación de la especie totémica. En tales ocasiones, ¿no resulta sorprendente que su verdadero papel sea el de servir a fines morales?

Es cierto que Spencer y Gillen podrían haber exagerado su función física, incluso en aquellos casos en que está más fuera de dudas. Según estos autores, cada clan celebraría su Intichiuma con la intención de asegurar a los otros clanes un alimento útil, y el conjunto del culto consistiría en una especie de cooperación económica entre los distintos grupos totémicos; cada uno trabajaría en favor de todos los otros. Pero, según Strehlow, esta concepción del totemismo australiano sería totalmente extraña a la mentalidad indígena. «Si bien, nos dice, los miembros de un grupo totémico, al esforzarse en multiplicar los animales o las plantas de la especie consagrada, parece que trabajan en favor de sus compañeros de los otros tótems, hay que evitar tomar en consideración esta colaboración como el principio fundamental del totemismo arunta o loritja. Por sí mismos, los indígenas nunca me han comunicado que tal fuera el objeto de sus ceremonias. Sin duda, cuando les sugería esa idea y se la exponía la comprendían y se mostraban de acuerdo. Pero no creo que nadie me censure por tener alguna desconfianza ante respuestas obtenidas

en tales condiciones». Además Strehlow subraya que esta manera de interpretar el rito está en contradicción con el hecho de que los animales o vegetales totémicos no sean en su totalidad comestibles o útiles; hay algunos que no tienen ninguna utilidad; los hay incluso que son peligrosos. En base a esto, no es posible que las ceremonias que les conciernen tengan finalidades alimenticias [1].

Nuestro autor concluye: «cuando se pregunta a los indígenas cuál es la razón determinante de esas ceremonias, son unánimes en la respuesta: es porque los ancestros han instituido las cosas de esta manera. Es ésta la razón de que actuemos así y no de otro modo» [2]. Pero decir que se observa el rito porque proviene de los ancestros es reconocer que su autoridad se confunde con la autoridad de la tradición, algo social en el más alto grado. Se celebra para permanecer fiel al pasado, para salvaguardar la fisonomía moral de la colectividad, y no a causa de los resultados físicos que puede obtener. De este modo, la misma manera en que lo explican los fieles deja que se trasluzcan las razones profundas que lo han originado.

Pero hay algunos casos en que este aspecto de las ceremonias se muestra de manera inmediata.

I

Donde mejor se puede observar es entre los Warramunga [3].

En este pueblo se supone que cada clan desciende de un único ancestro, nacido en un lugar determinado, que habría pasado su existencia terrenal recorriendo en todos sus sentidos la región. El es quien, en el curso de sus desplazamientos, habría dado al territorio la forma que presenta actualmente; es él quien habría hecho las montañas y las llanuras, las charcas y los arroyos, etc. Al mismo tiempo, sembraba su camino de gérmenes vivos que se desprendían de su cuerpo y que, tras reencarnaciones sucesivas, se han convertido en los actuales miembros del clan. Pues bien, la ceremonia de los Warramunga que corresponde exactamente al Intichiuma de los Arunta tiene por objeto conmemorar y representar la historia mítica del ancestro. No hay ni oblación, ni, salvo en un caso único, prácticas miméticas [4]. El rito consiste exclusivamente en rememorar el pasado y, de alguna manera, en reactualizarlo por medio de una verdadera representación dramática. Este término es hasta tal punto adecuado que en este caso no se considera en absoluto al oficiante como una encarnación del ancestro que representa; es un actor que interpreta un papel.

[1] A estas ceremonias no sigue naturalmente una comunión alimenticia. Según STREHLOW, tienen, por lo menos cuando se trata de plantas no comestibles, un nombre genérico distinto: se las denomina, no mbatjalkatiuma, sino *knutilejama* (STREHLOW, III, p. 96).

[2] STREHLOW, III, p. 8.

[3] Los Warramunga no son los únicos que celebran el Intichiuma en la forma que vamos a describir. Se observa igualmente entre los Tjingilli, los Umbaia, los Wulmala, los Walpari e incluso entre los Kaistish, aunque el ritual de estos últimos recuerda, en ciertos aspectos, el de los Arunta (*North. Tr.*, p. 291, 309, 311, 317). Si tomamos como modelo a los Warramunga es porque han sido estudiados mejor por SPENCER y GILLEN.

[4] Tal es el caso del Intichiuma de la cacatúa blanca; ver más arriba p. 312.

He aquí, a título de ejemplo, en qué consiste el Intichiuma de la Serpiene Negra, tal como lo han observado Spencer y Guillen [5].

No parece que su primera ceremonia esté referida al pasado; por lo menos, la descripción que se nos proporciona no autoriza a interpretarla en ese sentido. Consiste en carreras y saltos que realizan dos oficiantes [6] adornados con dibujos que representan a la serpiente negra. Al final, cuando caen por el suelo agotados, los asistentes pasan lentamente sus manos por los dibujos emblemáticos que recubren las espaldas de los dos actuantes. Se dice que este acto gusta a la serpiente negra. Tan sólo tras esto da comienzo la serie de ceremonias conmemorativas.

Estas ponen en acción la historia mítica del ancestro Thalaualla desde el momento en que surgió de la tierra hasta el momento en que se volvió a introducir en ella. Le siguen a lo largo de todos sus desplazamientos. Según el mito, en cada una de las localidades en que se ha detenido ha celebrado ceremonias totémicas; éstas se repiten siguiendo el mismo orden en que se supone que se sucedieron originariamente. El movimiento que se repite con más frecuencia consiste en un estremecimiento rítmico y violento del conjunto del cuerpo; la razón es que el ancestro se movía así en los tiempos míticos para hacer que se desprendieran de él los gérmenes de vida que estaban adheridos a él. Los actuantes tienen su piel cubierta de un plumón que, a resultas de sus sacudidas, se desprende y se echa a volar; es una manera de representar el desprendimiento de esos gérmenes místicos y su dispersión por el espacio.

Recordemos que, entre los Arunta, el lugar en que se desarrolla la ceremonia está ritualmene determinado: es el sitio donde se encuentran las rocas, los árboles, las charcas sagradas y es preciso que los fieles se desplacen hasta ellos para celebrar el culto. Por el contrario, entre los Warramunga el lugar de la ceremonia es escogido arbitrariamente en base a razones de oportunidad. Es un escenario convencional. Tan sólo se representa con dibujos el lugar en que se desarrollaron los acontecimientos cuya reproducción constituye el tema del rito. A veces, se ejecutan esos dibujos sobre el cuerpo mismo de los que actúan. Por ejemplo, un pequeño círculo en rojo, dibujado sobre la espalda o sobre el estómago, representa una charca [7]. En otros casos la imagen se traza sobre el suelo. Se dibuja sobre la tierra, previamente empapada y recubierta de ocre rojo, líneas curvas, trazadas con una serie de puntos blancos, que simbolizan un arroyo o una montaña. Se trata de un momento de la decoración.

Además de las ceremonias propiamente religiosas, que se supone que el ancestro celebró en otros tiempos, se representan simples episodios cómicos o épicos de su estancia terrenal. Y así, en un determinado momento, mientras actúan tres actores que están ocupados en un rito importante, otro se esconde en un bosquecillo situado a alguna distancia.

[5] *North. Tr.*, p. 300 y ss.

[6] Uno de los dos actuante no pertenece al clan de la serpiente negra, sino al del cuervo. Es porque se considera al cuervo como un «asociado» de la serpiente negra; dicho de otra manera, es un sub-tótem del anterior.

[7] *North. Tr.*, p. 302.

Alrededor de su cuello se dispone un bulto de plumón que representa a un *wallaby*. En el momento en que la ceremonia principal llega a su fin, un anciano traza sobre el suelo una línea que se dirige hacia el lugar en que se esconde el cuarto actor. Los otros la siguen con los ojos bajos y atendiendo a su trazado, como si siguieran una pista. Al descubrir al hombre, adoptan un aire estupefacto y uno de ellos le golpea con una estaca. Toda esta mímica es la representación de un incidente de la vida de la gran serpiente negra. Un día, su hijo se fue solo de caza, cobró un *wallaby* y se lo comió sin darle nada a su padre. Este último siguó sus huellas, le sorprendió y le hizo vomitar a la fuerza; es a esto a lo que alude la paliza con que acaba la representación[8].

No relatamos aquí todos los acontecimientos míticos que se representan sucesivamente. Los ejemplos precedentes bastan para mostrar cuál es el carácter de estas ceremonias: son dramas, pero de un género muy particular: actúan o, por lo menos, se cree que actúan sobre el curso de la naturaleza. Cuando se finaliza la ceremonia de Thalaualla, los Warramunga están convencidos de que las serpientes negras no pueden dejar de crecer y multiplicarse. Estos dramas son, pues, ritos e incluso ritos comparables bajo todo punto de vista, por la naturaleza de su eficacia, a los que constituyen el Intichiuma de los Arunta.

Por esto, unos y otros pueden aclarar mutuamente su naturaleza. Su aproximación es tanto más legítima cuanto que entre ellos no existe solución de continuidad. No sólo es idéntica la meta perseguida en ambos casos, sino que además lo más característico del ritual warramunga se encuentra ya esbozado en el otro. En efecto, el Intichiuma, tal como lo celebran los Arunta, contiene en sí una especie de conmemoración implícita. Los lugares en que se celebra son obligatoriamente los que han designado los ancestros. Las veredas por las que se desplazan los fieles en el curso de sus pías peregrinaciones son las que han recorrido los héroes de la Alcheringa; los lugares en los que se paran para proceder a la celebración de los ritos son aquellos en que los antepasados han estado donde han desaparecido bajo la tierra, etc. Todo llama a los asistentes a su recuerdo. Además, a los ritos manuales se agregan con mucha frecuencia cantos que relatan las hazañas ancestrales[9]. Basta con que esos relatos, en vez de ser contados, se traduzcan en mimos, basta con que, bajo esta nueva forma, se desarrollen hasta convertirse en la parte esencial de la ceremonia, para que aparezca la ceremonia de los Warramunga. Es más, el Intichiuma arunta es ya en parte una especie de representación. En efecto, el oficiante se identifica con el ancestro de quien desciende y que reencarna[10]. Los actos que realiza son los que realizaba ese ancestro en las

[8] *Ibíd.*, p. 305.

[9] Ver SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 188; STREHLOW, p. 5.

[10] Es lo que reconoce el mismo STREHLOW: «El ancestro totémico y su descendiente, es decir, el que le representa *(der Darsteller)*, resultan presentados en esos cantos sagrados como si no fueran más que uno» (III, p. 6). Dado que este hecho incontestable contradice la tesis según la cual las almas ancestrales no se reencarnarían, es cierto que STREHLOW agrega en una nota que «en el curso de la ceremonia, no se da una encarnación propiamente dicha del ancestro en la

mismas circunstancias. Sin duda, para ser exactos, no representa el personaje ancestral del mismo modo en que lo podría hacer un actor; es ese mismo personaje. No por ello deja de ser cierto que, en un cierto sentido, es el héroe el que aparece en escena. Para que se acentúe el carácter representativo del rito bastará con que quede más acusada la dualidad entre el oficiante y el ancestro; es esto precisamente lo que ocurre en el caso de los Warramunga[11]. Incluso entre los Arunta se cita por lo menos un Intichiuma en que ciertas personas están encargadas de representar a ancestros con los que no mantienen ninguna relación de filiación mítica, y donde, por consiguiente, se da una representación dramática propiamente dicha: es el Intichiuma del Emú[12]. Igualmente en este caso, y en contra de lo que ocurre normalmente en esa tribu, parece que el lugar en que se celebra la ceremonia es establecido de manera artificial[13].

Del hecho de que estos dos tipos de ceremonias tengan, a pesar de las diferencias que las separan, algo así como un aire de familia no se sigue que entre ellas exista una relación definida de sucesión, que una sea la transformación de la otra. Puede ser muy bien que las semejanzas señaladas provengan del hecho de que ambas hayan surgido de una misma fuente, es decir, de una misma ceremonia originaria de la que serían modalidades divergentes: veremos que esta hipótesis es la más verosímil. Pero, sin que sea necesario tomar partido en esta cuestión, lo que precede basta para establecer que son ritos de idéntica naturaleza. Tenemos, pues, fundamentos para compararlos y servirnos del uno como ayuda para mejor comprender el otro.

Pues bien, lo que de particular tienen las ceremonias Warramunga de que acabamos de hablar es que en ellas no se realiza ningún acto cuyo objeto sea el de ayudar o provocar directamente a que la especie totémica se reproduzca[14]. Si se analizan tanto los movimientos realizados como las palabras pronunciadas, generalmente no aparece nada que descubra una intención de ese tipo. Todo transcurre en representaciones cuyo único destino posible es actualizar el pasado mítico del clan. Pero la mitología de un grupo constituye el conjunto de sus creencias comunes. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetua es el modo en que la

persona que lo representa». Si STREHLOW quiere decir que la encarnación no se realiza en ocasión de la ceremonia, nada resulta más cierto. Pero si pretende que no existe en absoluto encarnación, entonces no comprendemos cómo pueden confundirse el oficiante y el ancestro.

[11] Quizá esta diferencia provenga en parte de que entre los Warramunga se supone que cada clan desciende de un único ancestro fundido con su historia legendaria. El rito conmemora a ese ancestro; ahora bien, el oficiante no desciende necesariamente de él. Incluso nos podemos preguntar si esos jefes míticos, especies de semidioses, sufren reencarnaciones.

[12] En este Intichiuma tres asistentes representan a ancestros «de una considerable antigüedad»; realizan una verdadera representación dramática *(Nat. Tr.*, p. 181-182). SPENCER y GILLEN es cierto que agregan que se trata de ancestros posteriores a la época del Alcheringa. Pero no por ello dejan de ser personajes míticos que se representan en el curso de un rito.

[13] En efecto, no se nos habla de rocas ni de charcas sagradas. El centro de la ceremonia es una imagen del emú dibujada sobre el suelo y que se puede realizar en cualquier lugar.

[14] No pretendemos decir, por demás, que todas las ceremonias de los Warramunga sean de este tipo. El ejemplo de la cacatúa blanca, de que se ha tratado anteriormente, prueba que existen excepciones.

sociedad concibe al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología, a la vez que una historia. El rito, pues, no sirve ni puede servir más que para mantener la vitalidad de esas creencias, para impedir que se borren de la memoria, es decir, en suma, para reavivar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por medio de él, el grupo reanima la conciencia de sí mismo y de su unidad; a la vez, los individuos resultan reafirmados en su naturaleza de seres sociales. Los gloriosos recuerdos que se hacen revivir ante sus ojos, y de los que se sienten solidarios, les proporcionan una impresión de fuerza y confianza: se tiene mayor seguridad en la propia fe cuando se ve el pasado a que se remonta y las grandes cosas que ha inspirado. Es esta característica de la ceremonia la que la hace instructiva. El conjunto de la ceremonia tiende a actuar sobre las conciencias y sólo sobre ellas. Así pues, si a pesar de ello se cree que actúa sobre las cosas, que asegura la prosperidad de la especie, no puede ser más que como resultado de un efecto inesperado de la acción moral que desempeña, que resulta absolutamente evidente, que constituye la única real. De este modo, la hipótesis que hemos propuesto resulta verificada por una experiencia significativa, y la verificación es tanto más concluyente cuanto que, como acabamos de establecer, entre el sistema ritual de los Warramunga y el de los Arunta no existen diferencias sustantivas. El uno no hace más que poner más claramente en evidencia lo que ya habíamos conjeturado sobre el otro.

II

Pero hay ceremonias en las que ese carácter representativo e idealista está aún más acentuado.

En las que se acaba de abordar la representación dramática no aparecía como fin en sí mismo: no era más que un medio en vista de un fin totalmente material, la reproducción de la especie totémica. Pero hay otras ceremonias que no difieren específicamente de las precedentes y en las que, sin embargo, está ausente cualquier preocupación de ese género. En ellas se representa el pasado con el único fin de representarlo, de grabarlo profundamente en los espíritus, sin que se espere del rito ninguna acción determinada sobre la naturaleza. Por lo menos, los efectos físicos que a veces se le imputan se sitúan claramente en un segundo plano sin relación con la importancia litúrgica que se le atribuye.

Tal es, de manera destacada, el caso de las fiestas que los Warramunga celebran en honor de la serpiente Wollunqua [15].

El Wollunqua es, como ya hemos tenido ocasión de decir, un tótem de un género muy particular. No es una especie de animal o vegetal, sino un ser único: no existe más que un Wollunqua. Además, este ser es puramente

[15] *North. Tr.*, p. 266 y ss. Cf. sobre el mismo tema algunos pasajes de EYLMANN que se refieren evidentemente al mismo ser mítico *(Die Eingeborenen,* etc., pa. 185). STREHLOW nos señala igualmente la existencia entre los Arunta de una serpiente mítica *(Kulaia,* serpiente de agua), que bien podría no ser muy diferente de la Wollunqua (STREHLOW, I, p. 78; cf. II, p. 71, donde Kulaia figura en la lista de los tótems).

mítico. Los indígenas lo conciben como una especie de serpiente colosal, cuyo tamaño es tal, que cuando se endereza sobre su cola, su cabeza se pierde entre las nubes. Se cree que reside en una charca llamada Thapauerlu, que se esconde en el fondo de un valle solitario. Pero si bien difiere en ciertos aspectos de los tótems ordinarios, tiene, no obstante, todas sus características distintivas. Es utilizado como nombre colectivo y emblema por todo un grupo de individuos que ven en ese ser a su ancestro común, y las relaciones que mantienen con este animal mítico son idénticas a las que los miembros de los otros tótems creen mantener con los fundadores de sus clanes respectivos. En los tiempos de la Alcheringa [16], la serpiente Wollunqua recorría en todas las direcciones la región. En los diferentes parajes en que se paraba distribuía *spirit-children,* unos principios espirituales que aún en la actualidad sirven de alma a los vivos. Se considera a Wollunqua algo así como a un tótem eminente. Los Warramunga están divididos en dos fratrías llamadas Uluuru y Kingilli. Casi todos los tótems de la primera son serpientes de especies diferentes. Pues bien, se piensa que todas son descendientes de Wollunqua: se dice que es su abuela [17]. En esto se puede entrever cómo muy verosímilmente ha surgido el mito de Wollunqua. Con el fin de explicar la presencia en el interior de una misma fratría de tantos tótems similares, se ha dado en imaginar que descendían todos de un idéntico tótem; a éste se le tuvo necesariamente que asignar formas gigantescas a fin de que, por su mismo aspecto, estuviera a la altura del papel considerable que se le proporcionaba en la historia de la tribu.

La serpiente Wollunqua es objeto de ceremonias que no difieren sustancialmente de las que hemos estudiado precedentemente: se trata de representaciones en las que se muestran los principales acontecimientos de su vida mítica. Aparece saliendo de la tierra, desplazándose de una localidad a otra; se representan los distintos episodios de sus viajes, etc. Spencer y Gillen han asistido a quince ceremonias de este tipo que se han sucedido desde el 27 de julio al 23 de agosto, encadenándose las unas a las otras siguiendo un orden definido hasta formar un verdadero ciclo [18]. Por las características específicas de los ritos de que consta, este largo festejo no se diferencia, pues, del Intichiuma normal de los Warramunga; esto lo reconocen los autores que lo han descrito [19]. Pero, por otro lado, se trata de un Intichiuma que no puede tener por objeto asegurar la fecundidad de una especie animal o vegetal, ya que Wollunqua es, por sí misma, su misma especie y no se reproduce. Es, y los indígenas no parece que crean que necesite un culto para perseverar en su ser. No sólo carecen de la eficacia

[16] Para no hacer más compleja la terminología, utilizamos el término Arunta: entre los Warramunga, se denomina Wingara a este periodo mítico.

[17] «No es fácil, dicen SPENCER y GILLEN, expresar con palabras lo que constituye para los indígenas más bien un sentimiento vago. Pero después de haber observado atentamente las diferentes ceremonias, hemos tenido muy netamente la impresión de que, para los indígenas, la Wollunqua respondía a la idea de un tótem dominante» (*North. Tr.*, p. 248).

[18] Una de las más solemnes ceremonias es la que hemos descrito anteriormente (pp. 206-7), en cuyo curso se dibuja una imagen de Wollunqua sobre una especie de túmulo que después es destruido en medio de una efervescencia general.

[19] *North. Tr.*, p. 227, 248.

del Intichiuma clásico, sino que además parece que estas ceremonias carecen de eficacia material de cualquier tipo. Wollunqua no es una divinidad que tutele algún orden determinado de fenómenos naturales y, por consiguiente, no se espera de ella ningún servicio definido a cambio del culto. Sin duda se dice que si se observan mal las prescripciones rituales Wollunqua se enfada, deja su retiro y viene a vengarse de las negligencias de sus fieles. Inversamente, cuando todo ha transcurrido regularmente, se cree que reportará bienes y que se producirá algún acontecimiento feliz. Pero la idea de estas posibles sanciones no ha nacido sino de manera derivada, para dar cuenta del rito. Una vez instituida la ceremonia, pareció natural que tuviera alguna utilidad y, en consecuencia, que la omisión de las observancias prescritas expusiera a algún peligro. Pero no ha sido instituida para prevenir esos peligros míticos o para asegurar beneficios de tipo particular. Por demás, sólo se tiene una idea muy imprecisa de estos últimos. Los ancianos, por ejemplo, anuncian cuando todo se ha acabado que, si está satisfecha, Wollunqua enviará lluvia. Pero la fiesta no se celebra para conseguir lluvia[20]. Se celebra porque los ancestros la han celebrado, porque se está vinculado a ella como a una tradición muy respetada y porque se sale de ella con una impresión de bienestar moral. Las consideraciones de otro tipo no juegan más que un papel complementario; pueden servir para que los fieles se confirmen en la actitud que el rito les prescribe, pero no son la razón de ser de tal actitud.

He aquí, pues, todo un conjunto de ceremonias que se proponen únicamente despertar ciertas ideas y sentimientos, ligar el presente con el pasado, al individuo con la colectividad. De hecho, no es sólo que no

[20] He aquí los términos en que se expresan SPENCER y GILLEN en el único pasaje en que se aborda la relación posible entre Wollunqua y los fenómenos lluviosos. Algunos días después del rito celebrado alrededor del túmulo, «los ancianos declararon que habían oído hablar a Wollunqua, que estaba satisfecha de lo que había ocurrido e iba a enviar la lluvia. La razón de esta profecía estribaba en que habían oído, como nosotros mismos, tronar a alguna distancia de allí». Hasta tal punto la producción de la lluvia era en tan escasa medida el objetivo inmediato de la ceremonia que no se le imputó a Wollunqua más que algunos días después de la celebración del rito, y a consecuencia de circunstancias accidentales. Otro hecho muestra hasta qué punto las ideas de los indígenas son vagas sobre este tema. Algunas líneas más adelante se presenta el trueno no como un signo de la satisfacción de Wollunqua, sino de su descontento. A pesar de los pronósticos, continúan su narración nuestros autores, «no llovió. Los ancianos dijeron que Wollunqua gruñía porque estaba descontenta» de la manera en que se había realizado el rito. Así, un mismo fenómeno, el ruido del trueno es, a veces, interpretado como un signo de disposiciones favorables, y otras como un signo de intenciones dañinas. Hay con todo un detalle ritual que, si aceptáramos la explicación que le proponen SPENCER y GILLEN, tendría una eficacia directa. Según ellos, la destrucción del túmulo tendría el propósito de asustar a Wollunqua e impedir, por medio de una constricción mágica, que abandone la idea de irse. Pero esta interpretación nos parece muy frágil. En efecto, en la circunstancia que se acaba de tratar, en que se anunciaba que Wollunqua estaba descontenta, se atribuía tal descontento al hecho de que no se hubiera tenido cuidado en hacer desaparecer los restos del túmulo. Así, pues, esa desaparición es algo que reclama la misma Wollunqua, bien lejos de que su destino sea intimidarla y ejercer sobre ella una influencia coercitiva. Probablemente no se trata más que de un caso particular, de una regla más general que está en vigor entre los Warramunga: los instrumentos de culto deben ser destruidos después de cada ceremonia. Y así, los ornamentos rituales de que se revisten los oficiantes les son arrancados violentamente una vez acabado el rito *(North. Tr.*, p. 205).

puedan servir a otros fines, sino que los mismos fieles no les piden nada más. Es una prueba más de que el estado psíquico en que se halla el grupo reunido constituye la única base sólida y estable de lo que se podría llamar la mentalidad ritual. Por lo que se refiere a las creencias que atribuyen a los ritos una eficacia física determinada, son algo accesorio y contingente, ya que pueden faltar sin que por ello se altere el rito en lo que le es más esencial. Así, las ceremonias de Wollunqua, mejor aún que las precedentes, muestran al desnudo, por decirlo así, la función fundamental del culto positivo.

Además, si hemos insistido especialmente en esas solemnidades es a causa de su excepcional importancia. Pero hay otras que tienen exactamente las mismas características. Y así, los Warramunga tienen un tótem de «el muchacho que ríe». El clan que lleva este nombre, dicen Spencer y Gillen, tiene la misma organización que el resto de los grupos totémicos. Al igual que ellos, tiene sus lugares sagrados *(mungai)* donde el ancestro celebró sus ceremonias en los tiempos míticos, donde ha dejado tras de sí los *spirit-children* que se han convertido en los hombres del clan; y los ritos dirigidos a estos tótem no son indistinguibles de los que se dirigen a tótems de animales o vegetales[21]. Pero resulta evidente que no pueden estar dotados de ninguna eficacia física. Consisten en una serie de cuatro ceremonias que se repiten las unas a las otras, pero que están destinadas únicamente a divertir, a hacer reír por hacer reír, es decir, en suma, a que se conserve la alegría y el buen humor en el interior de un grupo que está como especializado en tales disposiciones morales[22].

Entre los mismos Arunta, hay más de un tótem que comporta un Intichiuma de las mismas características. Hemos visto, en efecto, que este pueblo utiliza a veces como tótems pliegues o depresiones del terreno que señalan el lugar en que algún ancestro ha estado[23]. A estos tótems están ligadas unas ceremonias que resulta manifiesto que no pueden tener efectos físicos de ningún tipo. No pueden consistir más que en representaciones que pretenden conmemorar el pasado y que no pueden dirigirse a ningún otro objetivo que no sea esa conmemoración[24].

A la vez que permitirnos comprender mejor la naturaleza del rito, estas representaciones rituales ponen en evidencia un elemento importante de la religión: el elemento recreativo y estético.

Hemos tenido ya ocasión de mostrar que son parientes próximas de las representaciones dramáticas[25]. Este parentesco se muestra aún con más evidencia en el caso de las últimas ceremonias a que nos hemos referido. En efecto, éstas no sólo emplean los mismos procedimientos del drama propiamente dicho, sino que, además, persiguen una meta del mismo tipo:

[21] *North. Tr.*, p. 207-8.

[22] *Ibíd.*, p. 210.

[23] Ver en la lista de los tótems proporcionada por STREHLOW los números 432-442 (II, p. 72).

[24] Ver STREHLOW, III, p. 8. Entre los Arunta hay igualmente un tótem *Worra* que se parece mucho al tótem del «muchacho que ríe», de los Warramunga *(Ibíd.*, y III, p. 124). *Worra* significa jóvenes. La ceremonia tiene por objeto hacer que los jóvenes gusten del juego de *labara* (ver sobre este juego STREHLOW, I, p. 55, n. I).

[25] Ver más adelante p. 356.

extrañas a toda finalidad utilitaria, hacen que los hombres se olviden del mundo real y los transportan a otro donde su imaginación se mueve sin obstáculos; les distraen. Llegan incluso a veces a adoptar el aspecto externo de un entretenimiento: se ve a los asistentes reír y divertirse abiertamente [26].

Los ritos representativos y los entretenimientos colectivos están hasta tal punto próximos entre sí que se pasa sin solución de continuidad de un género al otro. Lo que propiamente caracteriza a las ceremonias religiosas es que se deben celebrar en un lugar consagrado del que resultan excluidos las mujeres y los no-iniciados [27]. Pero hay algunas en las que esta característica religiosa se borra un poco sin por ello desaparecer totalmente. Se desarrollan fuera del espacio ceremonial, lo que prueba que son laicas en un cierto grado; pero con todo, se sigue sin admitir la presencia de mujeres y niños. Están, pues, situadas en la frontera de los dos dominios. En general, se refieren a personajes legendarios, pero que no están insertos regularmente en el marco de la religión totémica. Se trata de espíritus, la mayor parte de las veces malignos, que se relacionan más bien con los magos que con el conjunto de los fieles, algo así como ogros en los que no se cree con el mismo grado de seriedad y la misma firmeza de convicción que en los seres y las cosas propiamente totémicas [28]. En la medida en que se relaja el vínculo que une los acontecimientos y personajes que se representan con la historia de la tribu, unos y otros adoptan un aire más irreal y cambia la naturaleza de las ceremonias correspondientes. Es de este modo como se entra en el dominio de la pura fantasía y se pasa del rito conmemorativo al corrobori vulgar, simple regocijo público que ya nada tiene de religioso y en el que puede tomar parte todo el mundo. Quizá incluso algunas de estas representaciones, cuyo único objetivo actual es distraer, sean antiguos ritos que han cambiado cualitativamente. De hecho, las fronteras entre estos dos tipos de ceremonias son tan imprecisas que hay algunos casos en que resulta imposible establecer con precisión a cuál de los géneros pertenecen [29].

Resulta un hecho conocido que los juegos y las principales formas artísticas parecen haberse originado en la religión y que, durante mucho tiempo, han seguido manteniendo un carácter religioso [30]. Se ve cuales son las razones: es porque el culto, aun dirigiéndose directamente hacia otros fines, ha constituido al mismo tiempo una especie de entretenimiento para los hombres. La religión no ha cumplido este papel por azar, gracias a un feliz encuentro, sino por una necesidad de su naturaleza. En efecto, a pesar

[26] Se encontrará un caso de este tipo en *North. Tr.*, p. 204.

[27] *Nat. Tr.*, p. 118 y n. 2, 618 y ss; *North. Tr.*, p. 716 y ss. Con todo, hay ceremonias sagradas de las que no se excluye totalmente a las mujeres (ver, por ejemplo, *North. Tr.*, p. 375 y ss); pero es una excepción.

[28] Ver *Nat. Tr.*, p. 329 y ss; *North. Tr.*, p. 210 y ss.

[29] Tal es el caso, por ejemplo del Corrobori del Molonga de los Pitta-Pitta de Queensland y de las tribus vecinas (ver ROTH. *Ethnological Studies among the N. W. Central Queenslad Aborigins*, p. 120 y ss). Sobre los Corroboris ordinarios se encontrará información en STIRLING, *Report of the Horn expedition to Central Australia*, p. IV, p. 72 y en ROTH, *op. cit.*, p. 117 y ss.

[30] Sobre este tema ver sobre todo el bello trabajo de CULIN, «Games of the North American Indians», XXIV th Rep. of the Bureau of the American Ethnol.

de que, como hemos establecido, el pensamiento religioso sea algo completamente diferente de un sistema de ficciones, las realidades a que corresponde no consiguen expresarse religiosamente más que si la imaginación las transfigura. Entre la sociedad tal como es objetivamente y las cosas sagradas que la representan simbólicamente hay una distancia considerable. Ha sido preciso que las impresiones realmente sentidas por los hombres, y que han sido utilizadas como materia prima de esa construcción se hayan interpretado, elaborado, transformado hasta hacerse irreconocibles. El mundo de las cosas religiosas es, pues, pero sólo en su forma externa, un mundo parcialmente imaginario, que, por esta razón, se presta más dócilmente a las libres creaciones espirituales. Por demás, dado que las fuerzas intelectuales que intervienen en su formación son intensas y tumultuosas, la sola tarea consistente en expresar lo real con la ayuda de símbolos convenientes no basta para agotarlas. Generalmente, queda un excedente disponible que busca emplearse en obras suplementarias, superfluas y de fasto, es decir, en obras de arte. Con las prácticas ocurre como con las creencias. El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia afuera en movimientos exuberantes, que no se dejan fácilmente someter al cumplimiento de fines estrechamente definidos. En parte se escapan descontrolados, se desarrollan por el solo placer de desarrollarse, se complacen con el juego. Por otro lado, en la medida en que los seres a los que se dirige el culto son imaginarios, resultan incapaces de contener y regular esa exhuberancia; es precisa la presión de realidades tangibles y resistentes para sujetar esa actividad hacia adaptaciones exactas y económicas. Por lo mismo, se corre el peligro de equivocarse cuando, para explicar los ritos, se cree que hay que asignar a cada acto un objeto preciso y una determinada razón de ser. Hay algunos que no tienen ninguna utilidad; responden simplemente a la necesidad de actuar, de moverse, de gesticular qué sienten los fieles. A éstos se les ve saltar, dar vueltas, bailar, gritar, sin que sea siempre posible dar un significado a esta agitación.

Así, pues, la religión dejaría de ser ella misma si no librara algún espacio a las libres combinaciones del pensamiento y de la actividad, al juego, al arte, a todo lo que entretiene a un espíritu cansado por el exceso de sujeciones que determina la vida cotidiana: las mismas causas que la han originado hacen de esto una necesidad. El arte no es simplemente un adorno exterior con que el culto se engalanaría para disimular los excesos de austeridad y aspereza que pueda tener, sino que, por sí mismo, el culto tiene algo de estético. A causa de las bien conocidas relaciones que la mitología mantiene con la poesía se ha pretendido, a veces, separar a la primera de la religión [31]; la verdad es que hay una poesía que es inherente a toda religión. Las ceremonias representativas que se acaban de estudiar muestran claramente este aspecto de la vida religiosa, pero ningún rito deja de presentarlo en algún grado.

Se cometería, sin duda, el más grave error si no se tuviera en cuenta en la religión más que este aspecto e incluso si se exagerara su importancia.

[31] Ver anteriormente p. 74.

Cuando un rito sirve tan sólo para distraer, deja de ser un rito. Las fuerzas morales que expresan los símbolos religiosos son fuerzas reales con las que nos es preciso contar y que no podemos tratar a nuestro antojo. Aun cuando el rito no pretenda alcanzar efectos físicos y se limite expresamente a actuar sobre los espíritus, su acción tiene un sentido que difiere del de una pura obra de arte. Las representaciones que tiene por función suscitar y mantener en nosotros no son vanas imágenes que a nada respondan en la realidad, que evoquemos sin ninguna finalidad, por el simple gusto de verlas aparecer y combinarse bajo nuestra mirada. Son tan necesarias para el buen funcionamiento de nuestra vida moral como los alimentos para la conservación de nuestra vida física; pues es por medio de ellas como se mantiene y afirma el grupo, y ya sabemos hasta qué punto es este último indispensable al individuo. Un rito es, pues, algo diferente de un juego; forma parte de la vida seria. Pero si bien el elemento irreal e imaginario no resulta esencial, no deja de cumplir un papel importante. Entra a formar parte de ese sentimiento de consuelo que el fiel obtiene de la realización del rito, pues el entretenimiento es una de las formas de esa reconstrucción moral que constituye el objetivo principal del culto positivo. Una vez cumplidos nuestros deberes rituales, nos reincorporamos a la vida cotidiana con más valor y entusiasmo, no sólo porque hayamos entrado en *contacto con una fuente superior de energía, sino también porque nuestras* fuerzas se han fortalecido al haber desarrollado, durante algunos instantes, una vida menos tensa, más regalada y libre. En base a esto, la religión tiene un encanto que no constituye uno de sus menores atractivos.

Es ésta la razón de que la misma idea de una ceremonia religiosa de alguna importancia despierte naturalmente la idea de fiesta. Inversamente, toda fiesta, aun cuando sea originariamente puramente laica, tiene ciertas características propias de la ceremonia religiosa, pues en todos los casos, da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, se pongan en movimiento las masas y así se produzca un estado de efervescencia colectiva, a veces incluso de delirio, que no deja de tener parentesco con el estado religioso. El hombre se ve arrastrado fuera de sí, distraído de sus ocupaciones y preocupaciones cotidianas. Además, en los dos casos se observan las mismas manifestaciones: gritos, cantos, música, movimientos violentos, bailes, búsqueda de excitantes que levanten el tono vital, etc. Con frecuencia se ha destacado que las fiestas populares llevan al exceso, hacen que se pierda de vista la frontera entre lo lícito y lo ilícito [32]; lo mismo ocurre con las ceremonias religiosas que determinan como un deseo de violar las reglas más respetadas de ordinario [33]. Ciertamente, no es que

[32] Sobre todo en materia sexual. En los corroboris ordinarios son frecuentes licencias sexuales (ver SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 96-7 y *North. Tr.*, p. 136-7). Sobre licencias sexuales en las fiestas populares en general, ver HAGELSTANGE, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter*, p. 221 y ss.

[33] Ocurre así que las reglas exogámicas resultan violadas obligatoriamente en el curso de ciertas ceremonias religiosas (ver anteriormente p. 203). Probablemente no hay que buscar un sentido ritual preciso para estas licencias. Se trata simplemente de una consecuencia mecánica del estado de sobreexcitación provocado por la ceremonia. Es un ejemplo de esos ritos que, por sí mismos, carecen de una meta determinada, que son simples descargas de actividad (ver

haya que dejar de diferenciar ambos tipos de actividad pública. El simple regocijo, el corrobori profano no tiene un objeto serio, mientras que, en su conjunto, una ceremonia ritual se dirige siempre hacia una meta grave. Con todo, hay que hacer la observación de que quizá no exista ningún regocijo que no recoja algún eco de la vida seria. En el fondo, la diferencia radica más bien en la cambiante proporción en que se combinan estos dos elementos.

III

Hay un hecho más general que acaba por confirmar los puntos de vista precedentes.

En su primera obra, Spencer y Gillen presentaban al Intichiuma como una entidad ritual perfectamente definida: hablaban de él como de una operación destinada exclusivamente a asegurar la reproducción de la especie totémica y parecía que necesariamente debería perder todo tipo de sentido si se prescindía de esta función única. Pero en su *Northen Tribes of Central Australia* estos mismos autores, quizá sin darse cuenta de ello, mantienen algo diferente. Reconocen que se pueden desarrollar indiferentemente las mismas ceremonias en los Intichiumas propiamente dichos o en los ritos de iniciación [34]. Sirven, pues, igualmente para que se reproduzcan los animales o las plantas de la especie totémica como para conferir a los novicios las cualidades necesarias para que se conviertan en miembros regulares de la sociedad de los hombres [35]. Desde este punto de vista, el Intichiuma aparece bajo un nuevo aspecto. Ya no es un mecanismo ritual distinto, basado en principios que les son propios, sino una aplicación particular de ceremonias más generales que pueden utilizarse en función de fines muy diferentes. Es por esto por lo que, en su nueva obra, antes de hablar del Intichiuma y de la iniciación, consagran un capítulo especial a las ceremonias totémicas en general, haciendo abstracción de las distintas formas que puedan adoptar en función de los fines para las que se empleen [36].

Esta innata indeterminación de las ceremonias totémicas tan sólo había sido indicada, y de una manera bastante indirecta, por Spencer y Gillen; no obstante, acaba de resultar confirmada en los términos más explícitos por Strehlow. «Cuando, nos dice, se hace pasar a los jóvenes novicios por las diferentes fiestas de la iniciación, se realiza ante ellos una serie de ceremonias que, aún reproduciendo hasta en sus más caracterís-

anteriormente p. 356). El mismo indígena no les asigna un fin determinado: se dice tan sólo que si no se cometieran tales licencias el rito no produciría sus efectos; la ceremonia resultaría frustrada.

[34] He aquí las palabras mismas que utilizan SPENCER y GILLEN: «Estas (las ceremonias que se refieren a los tótems) están frecuentemente, pero no siempre, asociadas a las que se refieren a la iniciación de los jóvenes, o bien forman parte de los Intichiuma» *(North. Tr.*, p. 178).

[35] Dejamos de lado el tema de determinar en qué consiste ese carácter. Se trata de un problema que nos llevaría a razonamientos muy amplios y muy técnicos y que, por tal razón, podría ser tratado aparte. Por demás, no incide sobre las proposiciones que se establecen a lo largo de la presente obra.

[36] Es el capítulo 6, titulado CEREMONIES CONNECTED WITH THE TOTEMS.

ticos detalles los ritos del culto propiamente dicho *(entiéndase, los ritos que Spencer y Gillen denominan Intichiuma),* a pesar de ello no tienen por finalidad multiplicar y hacer que prospere el tótem correspondiente» [37]. Se trata, pues, de una misma ceremonia que se utiliza para los dos casos; tan sólo cambia el nombre. Cuando su objetivo especial es la reproducción de la especie se la denomina *mbatjalkatiuma* y sólo cuando constituye un procedimiento de iniciación se le da el nombre de Intichiuma [38].

Entre los Arunta estos dos tipos de ceremonias se distinguen entre sí en base a ciertas características secundarias. Si bien, la contextura del rito es la misma en los dos casos, sabemos que en las ceremonias de iniciación faltan las efusiones de sangre y, de manera más general, las oblaciones características del Intichiuma arunta. Además, mientras que, en el caso de ese pueblo, el Intichiuma se celebra en un lugar fijado reglamentariamente por la tradición al que se está obligado a dirigirse en peregrinación, el lugar de celebración de las ceremonias de iniciación es puramente convencional [39]. Pero cuando, como ocurre entre los Warramunga, el Intichiuma consiste en una simple representación dramática, entonces no existe ninguna diferencia entre los dos ritos. Tanto en un caso como en el otro se conmemora el pasado, se pone en acción el mito, se representa éste y esto no se puede hacer de dos maneras sensiblemente diferentes. Una sola e idéntica ceremonia sirve, así, pues, para dos funciones distintas según las circunstancias [40].

Es posible incluso que se preste a la realización de otros cometidos. Es sabido que, al ser la sangre una cosa sagrada, a las mujeres les está prohibido verla. No obstante, puede ocurrir que estalle en su presencia una disputa y que acabe en una efusión de sangre. De este modo, se llega a la comisión de una infracción ritual. Pues bien, entre los Arunta, el hombre que ha derramdo en primer lugar sangre, para reparar esta falta, debe «celebrar una ceremonia dirigida sea al tótem de su padre, sea al de su

[37] STREHLOW, III, p. 1-2.

[38] De esta manera se explicaría el error que STREHLOW reprocha a SPENCER y GILLEN: Habrían aplicado a una de las modalidades del rito el término que conviene de manera más especial a la otra. Pero, en estas condiciones, no parece que el error tenga la gravedad que le atribuye STREHLOW.

[39] Incluso no puede ser de otra manera. En efecto, dado que la iniciación es una fiesta tribal, se inicia a la vez a novicios pertenecientes a tótems diferentes. Las ceremonias que se suceden en un mismo lugar se dirigen, pues, a varios tótems y, por consiguiente, es preciso que se desarrollen fuera de las localidades a que están ligadas según el mito.

[40] Ahora podemos explicarnos por qué no hemos estudiado en ningún momento los ritos de iniciación en sí mismos: es porque carecen de entidad ritual, y no son más que un conglomerado de ritos de especies diferentes. En particular, en ellos hay interdicciones, ritos ascéticos y ceremonias representativas que no se diferencian de las que se celebran durante el Intichiuma. Así, pues, hemos tenido que desmembrar este sistema compuesto y tratar por separado cada uno de los ritos elementales que lo componen, clasificándolo junto a los ritos similares a los que es preciso aproximarlo. Por otro lado, hemos visto (p. 266 y ss) que la iniciación ha servido de punto de partida a una nueva religión que tiende a ir más allá del totemismo. Pero nos ha bastado mostrar que el totemismo contenía el germen de esa religión; no hemos tenido que seguir su desarrollo. El objeto de este libro es el estudio de las creencias y prácticas elementales. Debemos, pues, pararnos en el momento en que den lugar a formas más complejas.

madre» [41]; esta ceremonia lleva un nombre especial, *Alua uparilima,* que significa hacer desaparecer la sangre. Pero, en sí misma, no difiere de las que se celebran en ocasión de la iniciación o durante el Intichiuma: a lo largo de ella se representa un acontecimiento de la historia ancestral. Así, pues, puede igualmente servir par iniciar, para actuar sobre la especie animal o para expiar un sacrilegio. Más adelante veremos que una ceremona totémica puede cumplir el papel de rito funerario [42].

Hubert y Mauss han destacado ya una ambigüedad funcional del mismo tipo en el caso del sacrificio y, más concretamente, en el caso del sacrificio hindú [43]. Han mostrado cómo el sacrificio de comunión, el sacrificio expiatorio, el sacrificio votivo, el sacrificio-contrato, no eran más que simples variantes de un solo y mismo mecanismo. Comprobamos ahora que el hecho es mucho más primitivo y que no está en absoluto circunstrito a la institución del sacrificio. Es posible que no exista ningún rito que no deje de presentar una parecida indeterminación. La misa sirve tanto para el matrimonio como el entierro; redime a los muertos de sus faltas, asegura a los vivos en el favor de los dioses, etc. El ayuno es una expiación y una penitencia; pero es también un acto preparatorio a la comunión; confiere las mismas virtudes positivas. Esta ambigüedad demuestra que la función real de un rito no radica en los efectos particulares y definidos hacia los que parece dirigirse y en base a los cuales se le caracteriza de ordinario, sino en una acción general que, aun cuando permanezca siempre y en todo lugar idéntica a sí misma, es capaz de adoptar formas diferentes a tenor de las circunstancias. Pues bien, es esto precisamente lo que supone la teoría que hemos propuesto. Si el verdadero papel del culto es despertar en los fieles un cierto estado anímico consistente en la fuerza moral y la confianza que proporciona, si los distintos efectos que se imputan a los ritos no son más que el resultado de una determinación secundaria y variable de ese efecto fundamental, no resulta sorprendente que un mismo rito, aún conservando la misma composición y la misma estructura, parezca producir múltiples efectos. En efecto, las disposiciones mentales que tiene por función permanente suscitar siguen siendo las mismas en todos los casos; dependen del hecho de que el grupo esté reunido, no de las razones especiales para las que se ha reunido. Pero, por otro lado, se interpretan de manera diferente según las circunstancias a las que se aplican. Si lo que se quiere obtener es un resultado físico, la confianza a que se ha llegado hará creer en su consecución presente o futura en función de los medios empleados. Si lo que se quiere es borrar alguna falta cometida, el mismo estado de seguridad moral hará que a los mismos actos se les asigne poderes expiatorios. De este modo, parecerá que cambia la eficacia aparente aun cuando la eficacia real permanezca invariable, y parecerá que el rito cumple funciones diversas aun cuando no cumpla más que una y siempre la misma.

[41] *Nat. Tr.,* p. 463. Si el individuo puede, a su libre elección, celebrar una ceremonia ya sea del tótem paterno o del materno, es porque, por las razones expuestas anteriormente (p. 172), participa del uno y del otro.

[42] Ver más tarde Capítulo V.

[43] Ver «Essai sur le sacrifice» en *Mélanges d'Histoire des Religions,* p. 83.

En sentido inverso, por lo mismo que un rito puede servir a distintos fines, varios ritos pueden producir el mismo resultado y sustituirse entre sí. Para asegurar la reproducción de la especie totémica, se puede recurrir igualmente a oblaciones, a prácticas de iniciación o a representaciones conmemorativas. Esta capacidad de los ritos de reemplazarse prueba de nuevo, del mismo modo que su plasticidad, el carácter extremamente general de la acción a que dan lugar. Lo esencial es que los individuos estén reunidos, que se perciba la existencia de sentimientos comunes y que éstos se expresen en actos comunes; pero todo lo que se refiere a la naturaleza particular de esos sentimientos y actos es algo relativamente secundario y contingente. Para lograr ser consciente de sí mismo, el grupo no tiene necesidad de realizar determinados actos y no otros. Es preciso que comulgue en una mismo pensamiento y en una misma acción, pero importan poco las especies sensibles que se utilizen para tal comunión. Sin duda, esas formas exteriores no se determinar al azar, pero las causas que intervienen no están arraigadas en lo que hay de esencial en el culto.

Todo nos conduce, pues, hacia la misma idea: los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente. Y quizá, siguiendo esta indicación podamos llegar a reconstruir de manera hipotética la manera en que primitivamente ha debido constituirse el culto totémico. Hombres que se sienten unidos, en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y adquieren conciencia de su unidad moral. Por las razones que hemos expuesto, son llevados a representar esta unidad bajo la forma de un tipo muy especial de consustancialidad: se consideran como si todos participaran en la naturaleza de un determinado animal. En esas condiciones, no habrá para ellos más que una manera de afirmar su existencia colectiva: es la de afirmarse a ellos mismos como animales de esa misma especie, y esto no sólo en el silencio de la conciencia, sino por medio de actos materiales. Son estos actos los que dieron lugar al culto, y evidentemente no pueden consistir más que en movimientos por los que el hombre imita al animal con el que se identifica. Entendidos de esta manera, los ritos imitativos aparecen como la primera forma de culto. Se pensará que, en una primera aproximación, dan la impresión de ser juegos infantiles. Pero, como hemos mostrado, esos gestos ingenuos y torpes, esos procedimientos toscos de figuración, traducen y mantienen un sentimiento de orgullo, de confianza y de veneración totalmente comparable al que expresan los fieles de las religiones más idealistas cuando, reunidos, se proclaman hijos del Dios Todopoderoso, tanto en un caso como el otro ese sentimiento contiene esas mismas impresiones de seguridad y respeto que despierta en las conciencias individuales esa gran fuerza moral que las domina y sostiene que es la fuerza colectiva.

Los otros ritos que hemos estudiado no son, probablemente, más que modalidades de este rito esencial. Una vez admitida la estrecha solidaridad existente entre el hombre y el animal se sintió vivamente la necesidad de asegurar la reproducción regular de la especie totémica y se hizo de esta reproducción objeto principal del culto. Esas prácticas imitativas que, originariamente, sin duda no tenían más que una finalidad moral se encontraron, pues, subordinadas a una finalidad utilitaria y material y se las tuvo por medios adecuados para la consecución del resultado deseado. Pero a medida que, a resultas del desarrollo de la mitología, el héroe ancestral, que primitivamente se encontraba confundido con el animal totémico, se fue diferenciando más de éste, a medida que se fue haciendo con una figura más personalizada, la imitación del ancestro sustituyó a la imitación del animal o se yuxtapuso a ella, y las ceremonias representativas reemplarazon o completaron a los ritos miméticos. Por último, con el propósito de alcanzar más seguramente el fin que se perseguía, se sintió la necesidad de utilizar todos los medios de que se disponía. Se estaba en posesión de las reservas de fuerzas vivas que se habían acumulado en las rocas divinas, y se utilizaron, puesto que la sangre del hombre era de la misma naturaleza que la del animal, fue utilizada con los mismos fines y se empezó a derramar. En sentido contrario, en razón de este mismo parentesco, el hombre empleó la carne del animal para rehacer su propia sustancia. De ahí los ritos de oblación y comunión. Pero, en definitiva, todas estas distintas prácticas no son más que variantes de un solo e idéntico tema: en todos los casos, en su base se encuentra el mismo estado espiritual interpretado de diferente manera, según las ocasiones, los momentos de la historia y las disposiciones de los fieles.

CAPITULO V

LOS RITOS PIACULARES Y LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCION DE SAGRADO

A pesar de las diferencias que median entre ellos por los actos que implican, los distintos ritos que acabamos de analizar tienen una característica en común: todos se celebran en un estado de confianza, de alegría e incluso de entusiasmo. Aunque la espera de un acontecimiento futuro y contingente no carezca de incertidumbre, resulta normal que la lluvia caiga cuando llega su época, que las especies animales y vegetales se reproduzcan de forma regular. Una experiencia muchas veces repetida ha demostrado que, en principio, los ritos producen el efecto que se espera de ellos y que constituye su razón de ser. Son celebrados con seguridad, disfrutando de antemano el feliz acontecimiento que preparan y anuncian. Los movimientos que se ejecutan participan de ese estado espiritual: sin duda, están coloreados con la gravedad que siempre supone una solemnidad religiosa, pero tal gravedad no excluye ni el entusiasmo ni la alegría.

Son, pues, fiestas alegres. Pero también existen fiestas tristes que tienen por objeto o encarar una calamidad o, simplemente, recordarla y deplorarla. Tales ritos tienen una fisonomía muy particular que intentaremos caracterizar y explicar. Su estudio aparte es tanto más necesario cuanto que nos van a revelar un nuevo aspecto de la vida religiosa.

Nos proponemos denominar piaculares a las ceremonias de este tipo. El término *piaculum* tiene, en efecto, la ventaja de que, aún despertando la idea de expiación, tiene un significado mucho más amplio. Toda desgracia, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un *piaculum* y, por consiguiente, se lo denomina *piacular*[1]. El término parece, pues, muy adecuado para designar los ritos que se celebran en medio de inquietud o tristeza.

---

[1] *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantivus tristia portendevant* (Paul ex Fest., p. 244, ed. Muller). La palabra *piaculum* se emplea incluso como sinónimo de desgracia. *Vetonica herba*, dice PLINIO, *tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus*» (XXV, 8, 46).

I

El duelo nos ofrece un primer e importante ejemplo de rito piacular.

Con todo, es preciso introducir una distinción entre los diferentes ritos que constituyen el duelo. Hay algunos que consisten en puras abstenciones: está prohibido pronunciar el nombre del muerto [2], permanecer en el sitio donde ha ocurrido la muerte [3]; los parientes, sobre todo, los que pertenecen al sexo femenino, deben abstenerse de toda comunicación con extraños [4]; lo mismo que en tiempo de fiestas se suspenden las ocupaciones ordinarias de la vida [5], etc. Todas estas prácticas entran en la jurisdicción del culto negativo, se explican como los ritos del mismo género y, por consiguiente, no nos vamos a ocupar aquí de ellas. Son el resultado de que el muerto sea un ser sagrado. En consecuencia, todo lo que está o ha estado relacionado con él se encuentra, por contagio, en un estado religioso que excluye cualquier contacto con las cosas de la vida profana.

Pero el duelo no consta tan sólo de interdicciones que han de ser observadas. Hay actos positivos que resultan exigidos cara a los que los familiares son, a la vez, sujetos agentes y pacientes.

Con mucha frecuencia, estos ritos dan comienzo a partir del momento en que la muerte parece inminente. He aquí una escena de la que Spencer y Gillen han sido testigos entre los Warramunga. Se acababa de celebrar una ceremonia totémica y el conjunto formado por los actuantes y los espectadores abandonaba el territorio sagrado, cuando de repente, se elevó del campamento un grito penetrante: un hombre estaba a punto de morir. Inmediatamente, todo el grupo se puso a correr lo más deprisa que podía y, mientras corría, la mayoría empezaba ya a gritar. «Entre nosotros y el campamento, cuentan los testigos del caso, se interponía un arroyo profundo en cuyas riberas estaban sentados varios hombres; diseminados por todas partes, con la cabeza entre las piernas, lloraban y gemían. Tras atravesar el arroyo, encontramos, siguiendo la costumbre, el campamento destrozado. Unas mujeres, venidas de todas las direcciones, se inclinaban sobre el cuerpo del moribundo, mientras que otras, situadas alrededor, en pie o arrodilladas, se clavaban en la parte superior de la cabeza la punta de sus palos para desenterrar ñames, produciéndose así heridas de donde manaba abundante sangre que caía sobre sus caras. Al mismo tiempo emitían un gemido ininterrumpido. En esto, llegaron unos hombres; también ellos se lanzaron sobre el cuerpo mientras las mujeres se relevaban; al cabo de algunos instantes, sólo se veía una masa hormigueante de cuerpos entrelazados. Al lado, tres hombres de la clase Thapungarti, que todavía llevaban sobre sí sus ornamentaciones ceremoniales, estaban sentados y, dando la espalda al moribundo, lanzaban agudos gemidos. Al cabo de uno o dos minutos, un hombre de la misma clase se precipitó sobre el terreno, mientras daba gritos de dolor y blandía un cuchillo de piedra. Nada más alcanzar el campamento, se empezó a hacer profundas incisiones en los muslos, en los músculos, hasta tal punto que, incapaz de seguir manteniéndose de pie, acabó por caer por el suelo en medio del grupo; dos o tres mujeres parientes suyas le retiraron y aplicaron sus labios sobre sus heridas abiertas, mientras él gemía inanimado por el suelo». El enfermo no murió hasta más tarde, ya de noche. Nada más emitir el último suspiro, empezó de nuevo la misma escena. Sólo que, esta vez, los gemidos eran aún más penetrantes. Hombres y mujeres, arrastrados por un verdadero frenesí, corrían, se revolvían, se herían con cuchillos, con palos puntiagudos. las mujeres se golpeaban entre sí sin que ninguna intentara librarse de los golpes. Por último, al cabo de una hora, se organizó una comitiva a la lumbre de antorchas, a través de la llanura hasta llegar al árbol en cuyas ramas fue depositado el cuerpo [6].

Con independencia de cuál sea la violencia de este conjunto de manifestaciones, el caso es que se hallan estrechamente reguladas. Los individuos que se hacen las incisiones sangrientas se encuentran designados por la costumbre: deben tener precisas relaciones de parentesco con el muerto. Así, entre los Warramunga, en el caso observado por Spencer y Gillen, los que se hacían cortes en los muslos eran el abuelo materno del difunto, su tío materno, y el hermano de su mujer [7]. A otros se les obliga a cortarse el pelo y las patillas y a cubrirse el cuero cabelludo de cenizas. Las mujeres están sujetas a obligaciones particularmente severas. Tienen que cortarse el pelo, untarse todo el cuerpo de cenizas; además se les impone un silencio absoluto durante todo el período de duelo, que puede durar hasta dos años. A consecuencia de esta interdicción, no resulta extraño que todas las mujeres de un campamento Warramunga se encuentren condenadas al más completo silencio. Hasta tal punto llegan a acostumbrarse a él que, incluso después de haber expirado el período de duelo, renuncian voluntariamente a hablar y emplean preferentemente un lenguaje por señas que, por demás, manejan con una destacable habilidad. Spencer y Gillen han conocido a una mujer anciana que había permanecido sin hablar durante más de veinticuatro años [8].

La ceremonia que hemos descrito abre una larga serie de ritos que se suceden durante semanas y meses. Al día siguiente se vuelve a celebrar, aunque adoptando formas distintas. Unos grupos de mujeres y hombres se sientan por el suelo mientras lloran, se lamentan y, en determinados momentos, se abrazan. Estos abrazos rituales se repiten con frecuencia a lo largo del tiempo de duración del duelo. Parece como si los individuos sintieran la necesidad de aproximarse y comulgar más estrechamente; se les ve pegados los unos a los otros y entrelazados hasta el punto de llegar a

[2] *North. Tr.*, p. 526; Eylmann, p. 239. Cf. anteriormente p. 285.
[3] Brough Smith, I, p. 106; Dawson, p. 64; Eylmann, p. 239.
[4] Dawson, p. 66; Eylmann, p. 241.
[5] *Nat. Tr.*, p. 502; Dawson, p. 67.

[6] *North. Tr.*, p. 516-7.
[7] *Ibid.*, p. 520-1. Los autores no nos dicen si se trata de parientes tribales o parientes de sangre. La primera hipótesis es la más verosímil.
[8] *Nort. Tr.*, p. 525-6. Esta interdiccion de hablar, destinada especialmente a las mujeres, a pesar de consistir en una simple abstención tiene todas las características de un rito piacular: es una manera de mortificarse. Es esta la razón de que la mencionemos aquí. El ayuno puede igualmente, según las circunstancias, constituir un rito piacular o un rito ascético. Todo depende de las condiciones en que se desarrolle y de la meta que se persiga (ver más adelante p. 370, sobre la diferencia entre estos dos tipos de ritos).

formar una sola e idéntica masa de donde se escapan ruidosos gemidos[9]. De tiempo en tiempo, las mujeres vuelven otra vez a lacerarse la cabeza y para hacer más agudas las heridas que se provocan, llegan hasta el punto de golpearsela con palos cuyas puntas están al rojo vivo[10].

Este tipo de prácticas están extendidas por toda Australia. Los ritos funerarios, es decir, los cuidados rituales con que se trata el cadáver, la manera en que es amortajado, etc., cambian con las tribus[11] y, en una misma tribu, varían con la edad, el sexo, el valor social de los individuos[12]. Pero las ceremonias de duelo propiamente dichas reproducen por doquier el mismo tema; las variaciones sólo son de detalle. En todas partes se da el mismo silencio entrecortado por gemidos[13], la misma obligación de cortarse el pelo o la barba[14], de untarse la cabeza con cenizas, o de cubrirse de cenizas e incluso de excrementos[15]; en todas partes se da la misma furia por golpearse, lacerarse, quemarse. En el centro de Victoria, «cuando ocurre un caso de muerte, las mujeres lloran, se lamentan, se arrancan con sus uñas la piel de las sienes. Los familiares del difunto se laceran con rabia, especialmente si el que han perdido es un hijo. El padre se golpea la cabeza con un tomahawk y lanza amargos gemidos. La madre, sentada cerca del fuego, se quema el pecho y el vientre con un palo al rojo vivo... A veces estas quemaduras son tan crueles que provocan la muerte»[16]. He aquí lo que ocurre en las tribus meridionales del mismo Estado, según lo relata Brough Smith. Una vez que el cuerpo se ha depositado en la fosa, «la viuda comienza sus ceremonias fúnebres. Se corta los cabellos de la parte delantera de la cabeza y, arrastrada a un verdadero estado de frenesí, se hace con unos palos al rojo vivo y los aplica sobre el pecho, los brazos, las piernas, los muslos. Parece como si gozara con las torturas que se inflinge. Sería algo temerario y, por demás, inútil intentar frenarla. Cuando, agotada, ya no puede andar, aún se esfuerza en dar patadas a las cenizas del fuego, haciendo que salgan despedidas en todas direcciones. Tirada por el suelo, toma con sus manos las cenizas y las frota contra sus heridas; tras esto se araña la cara (la única parte del cuerpo que los palos al rojo vivo no habían tocado. La sangre que brota se mezcla con las cenizas que recubren sus llagas y, mientras continúa arañándose, da gritos y se lamenta»[17].

La descripción que Howitt nos proporciona de los ritos de duelo de los Kaitish se asemeja singularmente a las precedentes. Una vez envuelto el cuerpo en pieles de oposum y amortajado con cortezas, se construye una choza en la que se reúnen los familiares. «Allí, tirados por el suelo, se lamentan de su suerte, diciendo, por ejemplo: "¿por qué nos has dejado?". De vez en cuando su dolor resulta exasperado por gemidos penetrantes que da uno de ellos; la mujer del difunto grita *mi marido ha muerto,* la madre *mi hijo ha muerto.* Cada uno de los asistentes repite el mismo grito: tan sólo cambian las palabras según el lazo de parentesco que les une con el muerto. Se golpean y desgarran con piedras punzantes o con tomahawks hasta el punto de que sus cabezas y sus cuerpos acaban enrojecidos por la sangre. Los llantos y los gemidos continúan a lo largo de toda la noche»[18].

No es la tristeza el único sentimiento que se expresa en el curso de estas ceremonias; generalmente se mezcla con ella una especie de cólera. Los familiares sienten como una necesidad de vengar, por cualquier medio, la muerte que ha sobrevenido. Se les ve precipitarse los unos contra los otros, buscando herirse mutuamente. Algunas veces el ataque es real; algunas otras, fingido[19]. Hay incluso casos en que se organizan regularmente algo así como combates singulares. Entre los Kaitish, la cabellera del difunto pertenece, por propio derecho, a su yerno. Este, a cambio, está obligado a ir, acompañado por un grupo de parientes y amigos, a provocar a uno de sus hermanos tribales, es decir, a un hombre que pertenezca a la misma clase matrimonial que él y que, en base a eso, habría podido con el mismo derecho contraer matrimonio con la hija del muerto. La provocación no admite rechazo y los dos combatientes se inflingen serias heridas en la espalda y los muslos. Una vez acabado el duelo, el provocador da a su adversario la cabellera que había heredado provisionalmente. Este último se dirige, a su vez, a provocar y combatir con algún otro hermano tribal a quien se transmite acto seguido la preciosa reliquia, aunque nunca de forma definitiva; ésta va pasando así de mano en mano y circula de grupo en grupo[20]. Además, en esa especie de rabia con la que cada familiar se golpea, quema o acuchilla, participa ya algo propio de estos mismos sentimientos: no se puede infligir un dolor que alcanza tal paroxismo sin cólera. No puede dejar de sorprender la semejanza que presentan estas prácticas con las de la vendetta. Ambas proceden del mismo principio de que la muerte llama a efusiones de sangre. Toda la diferencia estriba en que, en un caso, las víctimas son los familiares y, en el otro, los extraños. No hemos de abordar específicamente la vendetta, que forma parte más bien del estudio de las instituciones jurídicas; era conveniente, no obstante, mostrar cómo está ligada a los ritos de duelo de los que constituye el fin[21].

En algunas sociedades, el duelo acaba con una ceremonia cuya efervescencia alcanza o sobrepasa la que se produce durante las ceremonias iniciales. Entre los Arunta, ese rito de clausura se llama

---

[9] En *North. Tr.*, p. 525 se encontrará un grabado muy expresivo en que se representa este rito

[10] *Ibid.*, p. 522.

[11] Sobre los principales tipos de ritos funerarios ver Howitt, *Nat. Tr.*, p. 446-508, para las tribus del Sur-Oeste; Spencer y Gillen, *North. Tr.*, p. 505, y *Nat. Tr.*, p. 497 y ss., para las tribus del Centro; Roth, «North Queensland Ethnology», Bol. nº 9, en *Records of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 365 y ss. (Burial Ceremonies and Disposal of the Death).

[12] Ver especialmente Roth, *loc. cit.*, p. 368; Eyre, *Journals of Exped. into Central Australia,* II, p. 344-5, 347.

[13] Spencer y Gillen, *Nat. Tr.*, p. 500; *North. Tr.*, p. 507-8; Eylmann, p. 241; Langloh Parker, *The Euahlayi*, p. 83 y ss.; Brough Smith, I, p. 118.

[14] Dawson, p. 66; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 466; Eylmann, p. 239-40.

[15] Brough Smith, I, p. 113.

[16] W. E. Stanbridge, *Trans. Ethnological Society of London*, t. I, p. 286.

[17] Brough Smith, I, p. 104.

[18] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 459. Se encontratrán escenas análogas en Eyre, *op. cit.*, II, p. 255 N. y 347; Roth, *loc. cit.*. p. 394 y 395; Grey, II. p. 320 y ss.

[19] Brough Smith, I, p. 104, 112; Roth, *loc. cit.*, p. 382.

[20] *North. Tr.*, p. 511-2.

[21] Dawson, p. 67; Roth, *loc. cit.*, p. 366-7.

Urpmilchima. Spencer y Gillen han asistido a dos de éstos. Uno se celebró en honor de un hombre; el otro, de una mujer. He aquí la descripción que nos proporcionan sobre el último[22].

Se empieza por fabricar ornamentaciones de un tipo muy particular, llamadas *Chimurilia* por los hombres y *Aramurilia* por las mujeres. Con una especie de resina, se fijan pequeños huesos de animal, recogidos y puestos a parte con anterioridad, en rizos de cabellos que han proporcionado unos familiares de la muerta. Estas especies de pendientes se sujetan a esas diademas que las mujeres llevan comúnmente y a eso se agregan plumas de cacatúa blanca y de loro. Una vez acabados estos preparativos, las mujeres se reúnen en su campamento. Pintan sus cuerpos con colores que difieren según sea el grado de parentesco con la difunta. Después de permanecer abrazadas las unas a las otras durante unos diez minutos, mientras gimen ininterrupidamente, se ponen en camino hacia la tumba. A una cierta distancia, llegan al encuentro de un hermano de sangre de la muerta, al que acompañan algunos de sus hermanos tribales. Todo el mundo se sienta por el suelo y vuelven a empezar las lamentaciones. Entonces se entrega un *pitchi*[23], que contiene los Chimurilia, al hermano mayor, quien lo aprieta contra el estómago; se dice que se trata de un remedio para aplacar su dolor. Se saca uno de los Chimurilia y la madre de la muerta se lo pone en la cabeza durante algunos instantes; tras esto, se vuelve a introducir en el *pitchi* que los otros hombres, a su vez, aprietan contra su pecho. Por último, el hermano pone los Chimurilia sobre la cabeza de las dos hermanas mayores y se vuelve a tomar el camino hacia la tumba. En el trayecto, la madre se tira por el suelo en varias ocasiones intentando hacerse una brecha en la cabeza con un palo puntiagudo. En cada una de estas ocasiones, las otras mujeres la levantan y parecen preocupadas por impedir que se haga daño. Una vez llegada a la tumba, la madre se tira sobre el túmulo, esforzándose en destruirlo con sus manos, mientras que las otras mujeres bailan literalmente sobre ella. Las madres tribales y las tías (hermanas del padre de la muerta) siguen su ejemplo; también ellas se tiran por el suelo, se golpean, se desgarran mutuamente; sus cuerpos acaban por estar cubiertos de sangre. Al cabo de un cierto tiempo, se las lleva a parte. Entonces las hermanas mayores hacen un agujero en la tierra de la tumba en el que depositan los Chimurilia, que anteriormente han sido despedazados. Una vez más, las madres tribales se tiran por el suelo y se hacen brechas en la cabeza las unas a las otras. En ese momento, «los llantos y los gemidos de las mujeres que se situaban alrededor parecía que las transportaba al último límite del paroxismo. La sangre que manaba a lo largo de su cuerpo por encima de las cenizas con que se habían untado les daba un aire de espectros. Al cabo, la anciana madre se quedó sola, extendida sobre la tumba, completamente agotada y gimiendo débilmente». Entonces las otras la levantan, la limpian de las

[22] *Nat. Tr.*, p. 508-10.
[23] Pequeña embarcación de madera de que se ha hablado anteriormente.

cenizas de que estaba cubierta; con esto dio fin la ceremonia y el duelo[24].

Entre los Warramunga, el rito final presenta características bastante particulares. No parece que haya efusiones de sangre, pero la efervescencia colectiva se traduce de otra manera.

En el caso de este pueblo, antes de ser definitivamente enterrado, el cuerpo es expuesto sobre una especie de plataforma que se sitúa en las ramas de un árbol; allí se deja que se descomponga lentamente hasta que sólo queden los huesos. Entonces éstos son recogidos y, a excepción de un húmero, se depositan en el interior de un hormiguero. El húmero es envuelto en un estuche de corteza que se ornamenta de diferentes maneras. El estuche es transportado al campamento en medio de los gritos y gemidos de las mujeres. Los días siguientes, se celebra una serie de ceremonias totémicas relacionadas con el tótem del difunto y la historia mítica de los ancestros de que desciende el clan. Sólo cuando han finalizado todas estas ceremonias se procede al rito de clausura.

Se cava en el terreno ceremonial una zanja de una profundidad de un pie y un largo de quince. Con anterioridad, se ha trazado sobre el suelo, a alguna distancia de allí, un dibujo totémico que representa el tótem del muerto y algunos lugares en los que el ancestro estuvo. Justo al lado de este dibujo, se ha cavado en el suelo una pequeña fosa. Diez hombres ornamentados se adelantan, entonces en fila india y con las manos cruzadas detrás de la cabeza y las piernas separadas, se sitúan encima de la zanja. A una señal, las mujeres se aproximan desde el campamento guardando el más profundo silencio; una vez cerca, se ponen en fila india, mientras la última sostiene en sus manos el estuche que contiene el húmero. Después, todas se extienden por el suelo y, caminando a gatas, pasan a lo largo de toda la zanja, entre las piernas abiertas de los hombres. La escena denota un gran estado de excitación sexual. Una vez que la última ha pasado, se le quita el estuche y se lleva éste hacia la fosa en cuyas proximidades está un anciano; éste, de un golpe seco, rompe el hueso y entonces se entierran precipitadamente los pedazos. Durante ese intervalo de tiempo, las mujeres han permanecido apartadas, dando la espalda a la escena que les está prohibido observar. Pero cuando oyen el golpe de hacha, huyen entre gritos y gemidos. El rito ha sido realizado; el duelo ha terminado[25].

II

Estos ritos pertenecen a un tipo muy diferente de los que anteriormente hemos distinguido. No significa esto que no sea posible encontrar entre todos las importantes semejanzas que hemos de destacar; pero quizá las diferencias sean más aparentes. En lugar de alegres danzas, canto, representaciones dramáticas que distraen y relajan, nos encontramos con

[24] *Nat. Tr.*, p. 508-10. El otro rito final a que asistieron SPENCER y GILLEN es descrito en las páginas 503-8 de la misma obra. No difiere esencialmente del que acabamos de analizar.
[25] *North. Tr.*, p. 531-40.

llantos, gemidos, en una palabra, con las manifestaciones más variadas de la tristeza angustiada y de una especie de mutua piedad, que dominan toda la escena. Sin duda, también en el transcurso del Intichiuma hay efusiones de sangre, pero se trata de oblaciones que se realizan en el marco de un movimiento de pío entusiasmo. Si bien los actos se asemejan, los sentimientos que expresan son diferentes e incluso opuestos. A su vez, los ritos ascéticos implican muchas privaciones, abstinencias, mutilaciones, pero deben ser soportadas con una firmeza impasible y una especie de serenidad. En este caso, por el contrario, el abatimiento, los gritos, los llantos constituyen la regla. El asceta se tortura para dar testimonio, a sus ojos y a los de sus semejantes, de que está por encima del sufrimiento. En el caso del duelo, el daño se inflinge como prueba de que se sufre. En todos estos signos se reconocen los rasgos característicos de los ritos piaculares.

¿Cómo se explican, pues, éstos?

Hay un primer elemento que es constante: se trata de que el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales[26]. Si los familiares lloran, se lamentan, se mortifican, no es porque se sientan personalmente afectados por la muerte de su pariente. Puede ser, sin duda, que la pena que se expresa sea sentida realmente[27]. Pero, en términos más generales, no existe ninguna relación entre los sentimientos que se experimentan y los actos realizados por los que actúan en el rito[28]. Si se les dirige la palabra a los que lloran, justo en el momento en que parecen sentirse totalmente arrastrados por el dolor, para abordar algún tema de interés temporal, con frecuencia ocurre que cambian inmediatamente de cara y de tono, adoptando un aire alegre y charlando con la mayor animación del mundo[29]. El duelo no constituye un movimiento natural de la sensibilidad privada, zarandeada por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. El lamento surge no porque se esté triste, sino porque se está obligado a hacerlo. Es una actitud ritual que se está obligado a adoptar por respeto hacia la costumbre, pero que, en gran medida, es independiente de la situación afectiva de los individuos. Por demás, esta obligación se encuentra sancionada con penas de tipo mítico o social. Se cree, por ejemplo, que cuando un familiar no guarda el duelo como es debido el alma del muerto le persigue y acaba con él[30]. En otros casos, la sociedad no deja en manos de las fuerzas religiosas el cuidado de castigar a los negligentes; interviene por sí misma y reprime las faltas rituales. Si un yerno no rinde a su suegro los deberes funerarios que le son debidos, si no se hace las incisiones prescritas, sus suegros tribales le quitan su mujer y se la dan a otro[31]. Por lo mismo, para acatar la costumbre, a veces se fuerza a que corran las lágrimas utilizando medios artificiales[32].

[26] En contra de lo que dice JEVONS, *Introd. to the History of Religion*, p. 46 y ss.
[27] Es esto lo que hace que DAWSON sostenga que el duelo es llevado con sinceridad (p. 66). Pero EYLMANN asegura que sólo ha conocido un caso en el que se haya dado lugar a heridas causadas realmente por la pena que se sentía (*op. cit.* p. 113).
[28] *Nat. Tr.*, p. 510.
[29] EYLMANN, p. 238-9.
[30] *North. Tr.*, p. 507.; *Nat. Tr.*, p. 498.
[31] *Nat. Tr.*, p. 550; EYLMANN, p. 227.
[32] BROUGH SMITH, I, p. 114.

¿De dónde procede esta obligación?

Los etnógrafos y sociólogos se han contentado generalmente con la respuesta que los mismos indígenas dan a esta pregunta. Se dice que el muerto quiere que se le adore, que si se le niegan los pesares a que tiene derecho se le ofendería, y que la única manera de prevenir su cólera es someterse a sus dictados[33].

Pero esta explicación mitológica no hace más que modificar los términos del problema sin llegar a resolverlo; pues aún habría que saber por qué el muerto reclama imperativamente el duelo. Se dirá que es natural que el hombre quiera que se le llore y eche de menos. Pero explicar en base a este sentimiento el aparato complejo de ritos que constituyen el duelo supone predicar del Australiano unas exigencias afectivas que ni el mismo civilizado muestra. Admitamos —lo que no es evidente *a priori*— que la idea de no ser olvidado demasiado pronto sea naturalmente querida para el hombre que piensa en el porvenir. Quedaría aún por establecer que tal idea ha tenido siempre un imperio suficiente sobre el corazón de los vivos como para que se haya podido atribuir razonablemente a los muertos una mentalidad que sería hija en su conjunto de tal preocupación. Sobre todo, lo que parece improbable es que un sentimiento de este tipo haya podido obsesionar y apasionar hasta tal punto a hombres que no están en absoluto acostumbrados a pensar más allá de la hora presente. Lejos de que el deseo de sobrevivirse en la memoria de los que siguen en vida haya de ser considerado como el origen del duelo, habría que preguntarse más bien si no será el mismo duelo el que, una vez establecido, haya suscitado la idea de, y el gusto por, los lamentos póstumos.

La interpretación clásica aparece aún como más insostenible cuando se conoce en qué consiste el duelo primitivo. No consta tan sólo de píos recuerdos hacia aquél que ha desaparecido, sino de duras abstinencias y crueles sacrificios. El rito no exige tan sólo que se piense melacólicamente en el difunto, sino que uno se golpee, se mortifique, se lacere, se queme. Hemos visto incluso que, durante el duelo, la gente pone un tal empeño en tortuarse que, a veces, no sobreviven a sus heridas ¿Qué razón tiene el muerto para imponerles tales suplicios? Una tal crueldad denota por su parte algo distinto del deseo de no ser olvidado. Para encontrar placer en ver sufrir a los suyos, sería preciso que los odiara, que estuviera ávido de su sangre. Esta ferocidad parecería, sin duda, natural a quienes tienen a todo espíritu por un poder malhechor y temible. Pero nosotros sabemos que hay espíritus de todo tipo, ¿por qué habría de ser el alma del muerto necesariamente un espíritu maligno? En vida, el hombre quiere a sus familiares, intercambia con ellos servicios. ¿No resulta extraño que, una vez liberada de su cuerpo, su alma se libere instantáneamente de sus antiguos sentimientos para convertirse en un genio malvado y atormentador? Por el contrario, constituye una regla general que el muerto conserva la personalidad del vivo, que tiene el mismo carácter, los mismos odios y los mismos afectos. La metamorfosis, pues, no puede comprenderse por sí misma. Es verdad que los indígenas la admiten implícitamente cuando

[33] *Nat. Tr.*, p. 510.

explican el rito a partir de las exigencias del muerto; pero de lo que se trata precisamente es de saber de dónde les ha venido tal concepción. Bien lejos de que se la pueda tener por un truismo, resulta tan oscura como el mismo rito y, por consiguiente, no puede bastar para explicarlo.

Por último, aun cuando se pudieran determinar las razones de esta sorprendente transformación, quedarían por explicar por qué tan sólo es temporal. Pues, en efecto, no dura más allá del duelo; una vez realizados los ritos, el muerto vuelve a ser lo que era en vida, un pariente afectuoso y servicial. Pone al servicio de los suyos los nuevos poderes que tiene en razón de su nueva condición[34]. A partir de ese momento, se ve en él un genio benéfico, siempre dispuesto a prestar auxilio a aquéllos que anteriormente atormentaba. ¿Cuál puede ser el origen de estos sucesivos cambios? Si los malos sentimientos que se suponen al alma provinieran únicamente del hecho de haber dejado de vivir, deberían permanecer invariables, y si el duelo proviniera de ellos, no debería acabar nunca.

Estas explicaciones de tipo mítico expresan la idea que el indígena tiene del rito, no el rito en sí mismo. Podemos, pues, soslayarlas para encarar la realidad que traducen, aunque de manera desfigurada. Si bien el duelo difiere de las otras formas de culto positivo, hay un aspecto por el que se les asemeja; también él consta de ceremonias colectivas que determinan en aquéllos que participan, un estado de efervescencia. Distintos son los sentimientos sobreexcitados, pero la sobreexcitación es la misma. Es, pues, de presumir que la explicación dada a los ritos alegres se pueda aplicar a los ritos tristes con tal de que se cambien los términos.

Cuando un individuo muere, el grupo familiar al que pertenece se siente disminuido y, para reaccionar contra esta disminución, se reúne. Una desgracia común tiene los mismos efectos que la cercanía de un acontecimiento feliz: aviva los sentimientos colectivos que, a su vez, llevan a que los individuos se busquen y se aproximen. Hemos visto incluso cómo esa necesidad de concentración se afirma a veces con una energía particular: la gente se abraza, se estrecha, se junta lo más que puede entre sí. Pero el estado colectivo en que entonces se encuentra el grupo refleja las circunstancias que atraviesa. No es sólo que los parientes más directamente afectados transmitan al grupo su dolor personal, sino que la sociedad desarrolla sobre sus miembros una presión de tipo moral para que se armonicen con la situación. Permitir que permanecieran indiferentes ante el golpe que la azota y disminuye sería tanto como proclamar que no ocupa en sus corazones el lugar a que tiene derecho; sería tanto como negarla. Una familia que tolere que uno de los suyos pueda morir sin que se le llore testimonia una falta de unidad moral y de cohesión: abdica, renuncia a ser. Por su parte, cuando el individuo está firmemente ligado a la sociedad de que forma parte, se siente moralmente obligado a participar en sus tristezas y alegrías; desinteresarse sería tanto como romper los vínculos que le une a la colectividad, sería renunciar a quererla y, por lo tanto, sería entrar en contradicción con ella. Si el cristiano durante las

[34] Se encuentran varios ejemplos de esta creencia en HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 435. Cf. STREHLOW, I, p. 15-6, y II, p. 7.

fiestas conmemorativas de la Pasión, si el judío en el día del aniversario de la destrucción de Jerusalén, ayunan y se mortifican, no es con el propósito de dar curso a una tristeza sentida espontáneamente. En tales circunstancias, el estado interior del creyente no es proporcional a las duras abstinencias a las que se somete. Si está triste es, ante todo, porque se obliga a estar triste y se obliga a ello para afirmar su fe. De la misma manera se explica la actitud del Australiano durante el duelo. Si llora y gime no es simplemente con el propósito de exteriorizar una pena individual; es con la intención de cumplir un deber que, en tal ocasión, la sociedad ambiente no deja de recordarle.

Se sabe, por otra parte, hasta qué punto se intensifican los sentimientos humanos cuando se afirman colectivamente. Tanto la tristeza como la alegría se exaltan, se amplifican, al irse reflejando de una conciencia a otra y, al cabo, acaban por expresarse exteriormente en forma de movimientos exuberantes y violentos. No se trata ya de la alegre agitación que en otras ocasiones hemos mostrado; se trata de gritos, de alaridos, de dolor. Cada individuo es arrastrado por todos; se produce como un pánico de tristeza. Cuando el dolor llega a tal grado de intensidad se mezcla con él una especie de cólera y exasperación. Se siente la necesidad de romper, de destruir algo. La acción se dirige contra uno mismo o contra los otros. Uno se golpea, se hiere, se quema, o bien se lanza sobre el prójimo para golpearle, herirle y quemarle. Es de este modo como se ha establecido el uso de abandonarse, durante el duelo, a verdaderas orgías de torturas. Nos parece muy probable que éste sea el origen de la vendetta y la caza de cabezas. Si se atribuye toda muerte a algún tipo de sortilegio mágico y si, por esta razón, se cree que se debe vengar al muerto, es porque se siente la necesidad de encontrar, a cualquier precio, una víctima sobre la que se pueda descargar el dolor y la cólera colectivos. Naturalmente esta víctima se va a buscar fuera, pues un extraño es un sujeto *minoris residentiae*; dado que no se encuentra protegido por los sentimientos de simpatía que se proyectan sobre un familiar o un vecino, no hay nada en él que rechace y neutralice los negativos sentimientos de destrucción que la muerte ha despertado. Sin duda, es por la misma razón por lo que la mujer sirve, con más frecuencia que el hombre, como objeto pasivo de los más crueles ritos de duelo; la razón es que ella goza de un menor valor social, resulta más directamente designada para cumplir el papel de chivo expiratorio.

Es visible que en esta explicación del duelo se prescinde totalmente de la noción de alma o espíritu. Las únicas fuerzas que entran realmente en juego son de naturaleza totalmente impersonal: se trata de las emociones que despierta en el grupo la muerte de uno de sus miembros. Pero el primitivo ignora el mecanismo psíquico que origina todas esas prácticas. Así pues, cuando intenta explicarlas se ve obligado a construir una explicación totalmente diferente. Todo lo que sabe es que se encuentra obligado a mortificarse dolorosamente. Dado que toda obligación despierta la idea de una voluntad que obliga, busca en su alrededor cuál puede ser el origen de la constricción que sufre. Ahora bien, existe un poder moral cuya realidad le parece cierta y que parece especialmente indicado para cumplir ese papel: es el alma que la muerte ha puesto en libertad. Pues, ¿quién puede estar más interesado que ésta en las consecuencias que su

propia muerte puede tener sobre los vivos? Así se cae en imaginar que, si estos últimos se inflingen un tratamiento contra natura, es con el propósito de acatar sus exigencias. Es de este modo como la idea de alma ha llegado a intervenir, de forma secundaria y derivada, en la mitología del duelo. Por otro lado, dado que se le suponen exigencias inhumanas, es preciso suponer que al abandonar el cuerpo que animara se hubiera despojado de todo sentimiento humano. Así se explica la metamorfosis que hace del pariente de ayer un enemigo temible. Esta transformación no se sitúa en el origen del duelo; es más bien su consecuencia. Traduce el cambio que ha ocurrido en el estado afectivo del grupo: no se llora al muerto porque se le tema, sino que se le teme porque se le llora.

Pero este cambio de estado afectivo no puede ser más que temporal; pues las ceremonias de duelo, a la vez que son su resultado, le ponen término. Poco a poco van neutralizando las mismas causas que lo han originado. Lo que se sitúa en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que experimenta el grupo cuando pierde a uno de sus miembros. Pero esta misma impresión da lugar a que los individuos se aproximen entre sí, a que se relacionen más estrechamente, a que se asocien en un mismo estado espiritual, y, como resultado de todo esto, surge una sensación de consuelo que compensa el inicial debilitamiento. Al llorar en común todos se unen entre sí y la colectividad, a pesar del golpe que la ha abatido, no resulta mermada. Sin duda, entonces no se ponen en común más que emociones tristes; pero comulgar en la tristeza sigue siendo una comunión, y toda comunión de conciencias, con independencia de la forma que adopte, eleva la vitalidad social. La violencia excepcional de las manifestaciones en que necesaria y obligatoriamente se exterioriza el dolor común es en sí testigo de que la sociedad se encuentra, en ese momento, más viva y en acto que nunca. De hecho, cuando el sentimiento social se siente dolorosamente herido, reacciona con más fuerza que de ordinario: uno no se siente jamás más unido a su familia que cuando ha resultado malparado por una desgracia. Este acrecentamiento de energía borra completamente los efectos del desamparo que se había producido al principio, y así se disipa la sensación de frío que la muerte siempre trae consigo. El grupo siente que recupera progresivamente sus fuerzas; vuelve a tener esperanzas y a vivir. Se supera el duelo y se supera gracias al mismo duelo. Pero, dado que la idea que se tiene sobre el alma refleja el estado moral de la sociedad, esa idea debe cambiar cuando este estado cambia. Cuando se estaba en el período de abatimiento y angustia, se concebía el alma en la forma de un ser malvado, dedicado por completo a perseguir a los hombres. Ahora, cuando de nuevo se siente confianza y seguridad, se debe admitir que ha recuperado su naturaleza inicial y sus iniciales sentimientos de ternura y solidaridad. De esta manera se puede explicar la forma cambiante en que se la concibe a lo largo de los distintos momentos de su existencia [35].

[35] Quizás se pregunte por qué son necesarias ceremonias repetidas para dar lugar al sosiego que sigue al duelo. Pero, en primer lugar, es porque con frecuencia los funerales son muy largos; comprenden múltiples operaciones que se escalonan a lo largo de varios meses. Prolongan y mantienen así el desconcierto moral por la muerte (Cf. HERTZ, «La représentation collective de la mort», en *Année Sociologique*, X, p. 48 y ss.). En términos generales, la muerte es un cambio grave de estado que tiene sobre el grupo repercusiones amplias y duraderas. Es preciso que pase el tiempo para neutralizar sus efectos.

Los ritos de duelo no sólo explican ciertas características secundarias de las atribuídas al alma, sino que quizás no son extraños a la idea de que sobreviva al cuerpo. Para poder comprender las prácticas a las que se somete cuando muere un familiar, el hombre se ve obligado a creer que no le son indiferentes al difunto. Las efusiones de sangre que tan ampliamente se realizan durante el duelo constituyen verdaderos sacrificios ofrecidos al muerto [36]. Así pues, del muerto debe sobrevivir algo; y dado que no es el cuerpo, que está manifiestamente inmóvil y se descompone, no puede ser más que el alma. Es, sin duda, imposible establecer con exactitud cuál ha sido el protagonismo de estas consideraciones en la génesis de la idea de supervivencia. Pero es probable que la influencia del culto haya sido en este caso la misma que en otros. Los ritos se explican más fácilmente cuando se imagina que se dirigen a seres personales; los hombres, pues, se han visto llevados a extender la influencia de las personalidades míticas sobre la vida religiosa. Para poder explicar el duelo, han prolongado la existencia del alma más allá de la tumba. Es un nuevo ejemplo del modo en que los ritos reaccionan sobre las creencias.

III

Pero la muerte no es el único acontecimiento capaz de perturbar una comunidad. Los hombres encuentran muchas otras ocasiones para entristecerse o angustiarse y, por consiguiente, es previsible que incluso los Australianos conozcan y practiquen ritos piaculares distintos del duelo. Con todo, es de destacar que, en las relaciones de los observadores, no aparece más allá de un pequeño número de ejemplos.

Hay un primer rito de este tipo que se parece mucho a los que se acaban de estudiar. Recordemos cómo, entre los Arunta, cada grupo local atribuye virtudes excepcionalmente importantes a su colección de churingas: es un paladión colectivo a cuya suerte se supone está ligada la misma suerte de la colectividad. De este modo, cuando los enemigos o los blancos consiguen robar uno de esos tesoros religiosos, se considera tal pérdida como una calamidad pública. Pues bien, esa desgracia es el punto de partida de un rito que tiene todas las características del duelo: el cuerpo se unta con arcilla blanca y se permanece en el campamento durante dos semanas entre llantos y lamentaciones [37]. Es ésta una prueba adicional de que lo que determina al duelo no es el modo en que se concibe el alma del muerto, sino causas impersonales, el estado moral del grupo. He aquí, en efecto, un rito que por su estructura no se puede distinguir del duelo

[36] En un caso que refiere GREY, siguiendo una observación de BUSSEL, el rito tiene todo el aspecto del sacrificio: la sangre se extiende sobre el mismo cuerpo del muerto (GREY, II, p. 330). En otros casos hay como una ofrenda de la barba: los que están en duelo cortan una parte de su barba que echan sobre el cadáver. (*Ibid.*, p. 335).

[37] *Nat. Tr.*, p. 135-6.

propiamente dicho y que, no obstante, es independiente de toda noción de espíritu o de demonio maligno[38].

Otra circunstancia que da lugar a ceremonias de idéntica naturaleza es el estado de desamparo en que se encuentra la sociedad a resultas de cosechas insuficientes. «Los indígenas que viven en los alrededores del lago Eyre, dice Eylmann, buscan igualmente conjurar la insuficiencia de recursos alimenticios por medio de ceremonias secretas. Pero varias prácticas rituales que se observan en esta región se distinguen de las que se han abordado precedentemente: no se busca actuar sobre los poderes religiosos o sobre las fuerzas de la naturaleza por medio de danzas simbólicas, movimientos miméticos ni ornamentaciones deslumbrantes, sino por medio de sufrimientos que los individuos se inflingen a sí mismos. En los territorios del Norte también se intenta apaciguar los poderes mal dispuestos contra los hombres por medio de torturas tales como ayunos prolongados, vigilias, danzas continuadas hasta llegar al agotamiento, dolores físicos de todo tipo»[39]. Los suplicios a los que se someten los indígenas con este propósito les dejan a veces en un estado tal de cansancio que son incapaces, durante muchos días, de ir de caza[40].

Estas prácticas se utilizan sobre todo para luchar contra la sequía. La razón es que la falta de agua provoca un hambre general. Para encontrar remedio a este mal se recurre a medios violentos. Uno de los utilizados consiste en la extracción de un diente. Los Kaitish, por ejemplo, arrancan a un individuo un incisivo que se cuelga de un árbol[41]. Entre los Dieri la idea de la lluvia está estrechamente asociada a la de incisiones sangrantes que se practican sobre el torax y los brazos[42]. En este mismo pueblo, cuando la sequía es muy grande, se reúne el gran consejo y convoca a toda la tribu. Se trata de un verdadero acontecimiento tribal. Las mujeres son enviadas en todas las direcciones para advertir a la gente que se reúna en un lugar y un momento determinados. Una vez reunidos, gimen, gritan con voces que atraviesan el devastado territorio y piden a los *Mura-mura* (ancestros míticos) que les confieran el poder de hacer que caiga una lluvia abundante[43]. En los casos, por demás muy raros, en que ha habido un exceso de humedad, se desarrolla una ceremonia análoga con el fin de que cese de llover. Los ancianos entran entonces en un verdadero estado de frenesí[44] y da pena oír los gritos que da la masa de la tribu[45].

Bajo el nombre de Intichiuma, Spencer y Gillen nos describen una ceremonia que bien pudiera tener el mismo objetivo y orígen que las precedentes: se emplea una tortura de tipo físico para determinar que una

[38] Sin duda, se piensa que cada Churinga está relacionado con un ancestro. Pero no se lleva duelo por los Churingas perdidos con el propósito de aplacar los espíritus de los ancestros. Hemos mostrado en otra parte (p. 114) que la noción de ancestro no ha intervenido más que de manera secundaria en la ideación del churinga.
[39] *Op. cit.*, p. 207; cf. p. 116.
[40] Eylmann, p. 208.
[41] *Ibid.*, p. 211.
[42] Howitt, «The Dieri», en *J.A.I.*, XX (1891), p. 93.
[43] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 394.
[44] Howitt, *Ibid.*, p. 396.
[45] Comunicación de Gason, en *J.A.I.*, XXIV, (1895), p. 175.

especie animal se multiplique. Los Urabunna tienen un clan cuyo tótem es una especie de serpiente llamada *wadnungadni.* He aquí cómo procede el jefe del clan para evitar que escasee este animal. Después de haberse ornamentado, se arrodilla por tierra manteniendo los brazos totalmente extendidos. Un asistente aprieta entre sus dedos la piel del brazo derecho y el operador atraviesa ese pliegue con un hueso puntiagudo de cinco pulgadas. Lo mismo se hace con el brazo izquierdo. Se supone que esta automutilación produce el resultado deseado[46]. Los Dieri emplean un rito análogo para conseguir que las gallinas salvajes pongan huevos: los operadores se atraviesan el escroto[47]. Otras tribus del lago Eyre horadan las orejas para conseguir que haya ñames[48].

Las hambrunas totales y parciales no son las únicas plagas que se pueden abatir sobre una tribu. Con mayor o menor periodicidad, se producen otros acontecimientos que amenazan o parecen amenazar la existencia colectiva. Tal es el caso, por ejemplo, de la aurora austral. Los Kurnai creen que se trata de un fuego que prende en el cielo el dios Mungan-Ngaua; es por lo que, cuando ocurre, temen que el incendio se extienda hasta la tierra y los devore. De esto resulta una gran efervescencia en el campamento. Se agita una mano desecada de muerto a la que los Kurnai atribuyen distintas virtudes, y se da gritos tales como: «llévatela contigo; no dejes que nos quememos». A la vez, bajo la supervisión de los ancianos, se desarrolla un intercambio de mujeres, lo que siempre constituye indicio de gran excitación[49]. Las mismas licencias sexuales ocurren entre los Wiimbaio en todas las ocasiones en que parece inminente una plaga, y de manera particular en tiempo de epidemia[50].

A causa de estas ideas, se considera a veces que las mutilaciones o las efusiones de sangre constituyen un medio eficaz para sanar las enfermedades. Entre los Dieri, cuando un niño tiene un accidente, sus próximos se golpean la cabeza con un palo o con un bumerang hasta que sus caras chorrean sangre. Se cree que con este procedimiento se aleja el peligro del niño[51]. Además se cree que se obtiene el mismo resultado por medio de una ceremonia totémica suplementaria[52]. Próximo de estos casos se encuentra el ejemplo, citado anteriormente, de una ceremonia que se celebra especialmente para borrar los efectos de una falta ritual[53]. Sin duda, en estos últimos casos no aparecen heridas, ni sufrimientos físicos de ningún tipo; a pesar de ello, el rito no difiere de los anteriores: en todos los

[46] *North. Tr.*, p. 286.
[47] Gason, «*The Dieyerie Tribe*», en Curr, II, p. 68.
[48] Gason, *Ibid.*; Eylmann, p. 208.
[49] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 277 y 430.
[50] *Ibid.*, p. 195.
[51] Gason, «*The Dieyerie Tribe*», en Curr, II, p. 69. Se emplea el mismo procedimiento para expiar un ridículo. Cuando una persona, por su falta de habilidad o por otra causa, llega a provocar la risa de los asistentes, pide a uno de éstos que le golpee la cabeza hasta verter sangre. En ese momento las cosas vuelven a la situación debida y la persona de la que se hacían burlas participa también en la alegría del conjunto (*Ibid.*, p. 70).
[52] Eylmann, p 212 y 447.
[53] Ver anteriormente p. 359.

casos se trata de desviar una enfermedad o de expiar una falta por medio de una prestación ritual extraordinaria.

Fuera del duelo, son estos los únicos casos de ritos piaculares que hemos conseguido encontrar en Australia. Ciertamente es probable que se nos haya debido escapar alguno e igualmente se puede presumir que los observadores no se hayan dado cuenta de algunos otros. Con todo, si son escasos los que hasta ahora se han descubierto, es probablemente porque no ocupan un gran espacio en el culto. Se ve así hasta qué punto no es cierto que las religiones primitivas sean hijas de la angustia y el temor, ya que en ellas son relativamente escasos los ritos que traducen emociones dolorosas. Sin duda, la razón estriba en que, a pesar de que el Australiano lleve una existencia miserable si se compara con la de los pueblos más civilizados, pide tan poco a la vida que se contenta con lo mínimo. Todo lo que le es preciso es que la naturaleza siga su curso normal, que las estaciones se sucedan con regularidad, que caiga la lluvia en la época normal con abundancia y sin excesos; ahora bien, las grandes perturbaciones de orden cósmico constituyen siempre una excepción.

Es de destacar también que casi todos los ritos piaculares regulares que hemos citado anteriormente han sido observados entre las tribus del Centro, donde las sequías son frecuentes y constituyen verdaderos desastres. Es cierto que resulta sorprendente el que casi no existan ritos piaculares de los destinados especialmente a expiar el pecado. A pesar de ello, y al igual que todo hombre, el Australiano debe cometer faltas rituales que le interesa redimir; nos podemos, pues, preguntar si el silencio que los textos mantienen sobre este punto no es más que el resultado de observaciones insuficientes.

Pero a pesar de que los datos que hayamos podido recoger sean poco numerosos, no dejan de ser instructivos.

Cuando se estudia los ritos piaculares en las religiones más avanzadas, donde las fuerzas religiosas están individualizadas, parece que son estrechamente solidarios de concepciones antropomórficas. Si el fiel se impone privaciones, si se somete a sevicias, es con el propósito de templar la malquerencia que supone en algunos seres sagrados de los que cree depender. Para aplacar su odio o su cólera, sale al paso de sus exigencias. Se golpea a sí mismo para no ser golpeado por ellos. Así parece que estas prácticas no han podido surgir más que a partir del momento en que se concibió a los dioses y espíritus como personas morales capaces de pasiones análogas a las de los humanos. Es esta la razón por la que Robertson-Smith creyó poder ubicar en una fecha relativamente reciente los sacrificios expiratorios, al igual que había hecho con las oblaciones sacrificiales. A su entender, las efusiones de sangre características de estos ritos habían sido inicialmente simples procedimientos de comunión: los hombres habrían vertido su sangre sobre el altar para estrechar los lazos que les unían con su dios. El rito no habría adquirido un carácter piacular y penal más que cuando su primer significado fue olvidado y la nueva concepción de los seres sagrados permitió que se le atribuyera una función diferente [54].

[54] *The Religion of the Semites*, Cap. XI.

Pero desde el momento en que los ritos piaculares aparecen ya en las sociedades australianas, resulta imposible asignarles un origen tan tardío. Por demás, todos los que acabamos de observar, salvo uno [55], carecen de vínculos con cualquier tipo de concepción antropomórfica: en ellos no actúan ni dioses ni espíritus. Las abstinencias y efusiones de sangre acaban con las hambrunas y sanan las enfermedades por sí mismas y de forma directa. Ningún ser espiritual actúa entre el rito y los efectos que se le suponen. Así pues, sólo más tarde han llegado a intervenir personajes míticos. Una vez establecido el mecanismo ritual, estos han servido para comprenderlo con más comodidad, pero no han sido la condición de su existencia. Se ha establecido por otras razones; es otra la causa de su eficacia.

El rito actúa por medio de las fuerzas colectivas que pone en acción. Cuando parece inminente una desgracia que amenaza a la colectividad, ésta se reúne al igual que durante el duelo, y el grupo reunido se siente naturalmente dominado por una impresión de inquietud y angustia. Al ser comunes estos sentimientos, se intensifican como ocurre siempre. Al afirmarse, se exaltan, se enfervorizan, alcanzan un grado de violencia que se traduce en la correspondiente violencia de los actos que los expresan. Al igual que en el caso de la muerte de un próximo, se dan gritos terribles, hay arrebatos, se siente la necesidad de desgarrar y destruir; para satisfacer esta necesidad se golpea, se hiere, se hace correr la sangre. Pero cuando las emociones alcanzan tal vivacidad, a pesar de ser dolorosas, nada tienen de deprimente; por el contrario, denotan un estado de efervescencia que implica una movilización de todas nuestras fuerzas activas e incluso la presencia de energías externas. Poco importa que tal exaltación sea resultado de un acontecimiento triste, pues no deja de ser real y no difiere específicamente de la que se observa en el transcurso de las fiestas alegres. Incluso a veces se hace manifiesta en movimientos de idéntica naturaleza: los fieles se ven arrastrados por el mismo frenesí, por la misma tendencia hacia el desenfreno sexual, signo cierto de una gran sobreexcitación nerviosa. Ya Robertson-Smith había subrayado esta curiosa influencia de los ritos tristes en los cultos semíticos: «en los tiempos difíciles, nos dice, cuando el pensamiento de los hombres suele ser sombrío, recurrían a las excitaciones físicas de la religión, al igual que en la actualidad se refugian en el vino. Por regla general, cuando los semitas empezaban su culto con llantos y lamentaciones –como en el duelo de Adonis o como en los grandes ritos expiratorios que se hicieron frecuentes en los últimos tiempos– una brusca revolución hacía que el servicio fúnebre con el que se había abierto la ceremonia fuera seguido por una explosión de alegría y gozo» [56]. En una palabra, aun cuando las ceremonias religiosas tengan por punto de partida un hecho inquietante o entristecedor, siguen manteniendo su poder estimulante sobre el estado afectivo del grupo y de los individuos. Por el solo hecho de ser colectivas elevan el tono vital. Cuando se siente en sí la vida –ya sea en forma de una dolorosa irritación o de un jubiloso

[55] Tal es el caso de los Dieri invocando, según Gason, a los Mura-mura del agua en tiempo de sequía.
[56] *Op. cit.*, p. 262.

entusiasmo– no se cree en la muerte; se vuelve a adquirir seguridad, se recupera el valor y, subjetivamente, todo se desarrolla como si el rito hubiera despejado el peligro que se temía. He aquí cómo se atribuye poderes curativos o preventivos a los movimientos de que consta, a los gritos dados, a la sangre vertida, a las heridas hechas a uno mismo o a los otros; y dado que estas distintas sevicias provocan necesariamente el sufrimiento, se acaba por considerar a éste, por sí mismo, como un medio para conjurar el mal, para sanar la enfermedad[57]. Mucho más tarde, cuando la mayor parte de las fuerzas religiosas adaptó la forma de personalidades morales, se explicó la eficacia de estas prácticas imaginando que su objetivo era calmar a un dios malvado o irritado. Pero tales concepciones no hacen más que reflejar el rito y los sentimientos que suscita; son su interpretación, no su causa determinante.

Una falta ritual no actúa de otra manera. También constituye una amenaza para la colectividad, cuya existencia moral golpea, ya que ataca sus creencias. Pero basta con que la cólera que determina se afirme ostensiblemente y con energía para que compense el daño que ha causado. Pues si todos la sienten vivamente es que la infracción cometida constituye una excepción y que permanece íntegra la fé común. Así pues, la unidad moral del grupo no corre peligro. Pues bien, la pena que se infringe a título de expiación no es más que la manifestación de esta cólera pública, la prueba material de su unanimidad. Consigue, pues, el efecto reparador que se le atribuye. En el fondo, el sentimiento que está en la raíz de los ritos propiamente expiatorios no tiene una naturaleza diferente del que hemos encontrado en la base de los otros ritos piaculares: se trata de una especie de dolor irritado que tiende a manifestarse en actos de destrucción. Unas veces se manifiesta en detrimento del mismo que lo siente, otras a expensas de un extraño. Pero en ambos casos, el mecanismo psíquico es esencialmente el mismo[58].

IV

Uno de los mayores servicios prestados por Robertson-Smith a la ciencia de las religiones es el de haber desvelado la ambigüedad de la noción de sagrado.

Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman: tal es el caso del principio totémico, difundido a lo largo de toda la especie, del ancestro mítico, del animal protector, de los héroes civilizadores, de los dioses tutelares de todo tipo y grado. Poco importa que se los conciba como personas o como energías difusas; bajo una u otra forma, cumplen el mismo papel y provocan lo

[57] Por demás, es posible que la creencia en las virtudes moralmente tonificantes del sufrimiento (ver pp. 291-2), haya intervenido aquí de alguna manera. Dado que el dolor santifica, dado que eleva el nivel religioso del fiel, puede también realzarlo cuando ha caído por debajo de lo normal.

[58] Cf. lo que hemos dicho sobre la expiación en nuestra *División del trabajo social*, Akal editor. Madrid, 1982.

mismo en la conciencia de los fieles: el respeto que inspiran se mezcla con amor y agradecimiento. Las cosas y las personas que se relacionan normalmente con ellas participan en los mismos sentimientos y tienen las mismas características: son las cosas y las personas santas. Tales son los lugares consagrados al culto, los objetos utilizados en los ritos regulares, los sacerdotes, los ascetas, etc. Por otra lado, están los poderes malvados e impuros, productores de desórdenes, causas de muerte, enfermedades, instigadores de sacrilegios. Ante ellos el hombre siente tan sólo un temor donde el horror participa generalmente. Tales son las fuerzas sobre y por medio de las que actúa el brujo, las que surgen de los cadáveres, de la sangre menstrual, las que desata toda profanación de cosas santas, etc. Los espíritus de los muertos, los genios malignos de todo tipo, constituyen sus formas personificadas.

El contraste existente entre estas dos categorías de fuerzas y de seres es el más absoluto y llega incluso hasta el más radical de los antagonismos. Los poderes buenos y saludables rechazan lejos de sí a los otros, que los niegan y contradicen. Además los primeros están prohibidos a los segundos: se considera cualquier contacto entre ellos como la peor de las profanaciones. Es el tipo, por excelencia de esas interdicciones entre cosas sagradas de especies diferentes cuya existencia hemos señalado anteriormente[59]. Las mujeres durante la menstruación, y sobre todo cuando ocurre por primera vez, son impuras; durante ese periodo, son puestas rigurosamente aparte; los hombres no deben establecer ningún contacto con ellas[60]. Nunca se pone en contacto con el muerto los *bull-roarers*, los churingas[61]. Se excluye al sacrílego de la sociedad de los fieles: le es prohibido acceder al culto. De este modo, toda la vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los que existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico.

Pero a la vez que se oponen entre sí, estos dos aspectos de la vida religiosa mantienen un estrecho parentesco. En primer lugar, mantienen la misma relación con los seres profanos: éstos deben alejarse de cualquier contacto tanto con las cosas impuras como con las cosas muy santas. Las primeras se encuentran tan interdictas como las segundas; también están fuera de circulación. Es tanto como decir que también son sagradas. Sin duda, no son idénticos los sentimientos que ambas inspiran: una cosa es el respeto y otra la repugnancia y el horror. No obstante, para que los actos sean idénticos en los dos casos es preciso que no difiera la naturaleza de los sentimientos que se expresan. Y en efecto, el horror participa en el respeto religioso, sobre todo cuando es muy intenso, y el temor que inspiran los poderes malignos no deja generalmente de tener un cierto carácter

[59] Ver anteriormente pp. 280-1.

[60] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 460; *North. Tr.*, p. 601; ROTH, *North. Queensland Ethnography*, Bol. nº 5, p. 24. Es inútil multiplicar las referencias en apoyo de un hecho tan conocido.

[61] SPENCER y GILLEN citan, con todo, un caso en que se situarían unos churinga por debajo de la cabeza del muerto (*Nat. Tr.*, p. 156). Pero, según su testimonio, es un caso único, anormal (*Ibid.*, p. 157) y es negado enérgicamente por parte de STREHLOW (II, p. 79).

reverencial. A veces son tan fugitivos los matices que diferencian a estas dos actitudes que no resulta fácil establecer exactamente en qué estado de espíritu se encuentran los fieles. Algunos pueblos semíticos tenían prohibida la carne de cerdo, pero no siempre se sabía con precisión si era a título de cosa impura o de cosa santa[62] y la misma precisión se puede aplicar a un gran número de interdicciones alimenticias.

Esto no es todo; con mucha frecuencia ocurre que una cosa impura o un poder maléfico se convierte, sin cambiar de naturaleza, sino por una simple modificación de las circunstancias externas, en una cosa santa o en un poder tutelar, e inversamente. Hemos visto cómo el alma del muerto, que inicialmente es un principio de temor, se transforma en genio protector una vez que el rito ha dado su fin. De igual manera, el cadáver, que empieza por no inspirar más que terror y retraimiento, es tratado más tarde como una reliquia venerada: la antropofagia funeraria, que las sociedades australianas practican frecuentemente, constituye la prueba de esta transformación[63]. El animal totémico es el ser santo por excelencia; pero constituye un principio mortal para aquél que come su carne indebidamente. De una manera general, el sacrílego es simplemente un profano que está contagiado por una fuerza benéfica. Esta cambia su naturaleza al cambiar de ubicación; contamina en vez de santificar[64]. Con frecuencia se utiliza como remedio contra la enfermedad de la sangre que proviene de los órganos genitales de la mujer, a pesar de que, como las menstruaciones, sea evidentemente impura[65]. La víctima inmolada en los sacrificios expiatorios se encuentra cargada de impureza, ya que sobre ella se han concentrado los pecados que se trata de expiar. A pesar de ello, una vez inmolada, se emplea su carne y su sangre para usos píos[66]. Por el contrario, a pesar de que la comunión sea una operación religiosa que normalmente tiene por función consagrar, produce a veces los mismos efectos que un sacrilegio. Los individuos que han comulgado están obligados, en ciertas ocasiones, a evitarse como si fueran apestados. Se diría que se han convertido en mutua fuente de peligrosa contaminación: el lazo sagrado que los une, los separa a la vez. Son numerosos en Australia los ejemplos de este tipo de comunión. Uno de los más típicos es el que aparece entre los Narrinyeri y las tribus vecinas. Cuando nace un niño, sus padres conservan con cuidado su cordón umbilical que se cree que conserva algo de su alma. Dos individuos que si intercambian su cordón umbilical, comulgan como resultado de tal intercambio, pues es como si intercambiaran su alma. Pero a la vez, les está prohibido tocarse, hablar entre sí, incluso verse. Todo se desarrolla

[62] ROBERTSON SMITH, *Religion of Semites*, p. 153; Cf. p. 446, la nota adicional titulada Holiness, Uncleannes and Taboo.

[63] HOWITT, *Nat. Tr.*, p. 448-50; BROUGH SMITH, I, p. 118, 120; DAWSON, p. 67; EYRE, II, p. 257; ROTH, «North Queensland Ethn.» Bol. nº 9, en *Rec. of the Australian Museum*, VI, nº 5, p. 367.

[64] Ver anteriormente pp. 298-9.

[65] SPENCER y GILLEN, *Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 599.

[66] Por ejemplo, entre los hebreos, con la sangre de la víctima expiatoria se lustra el altar (*Levítico*, IV, p. 5 y ss.). Cuando se queman las carnes, los productos de la combustión sirven para hacer un agua de purificación (*Números*, XIX).

como si cada uno constituyera para el otro un objeto que provocara horror[67].

Lo puro y lo impuro no constituyen, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos variedades de lo sagrado, lo fasto y lo nefasto, y no es sólo que no exista solución de continuidad entre esas dos formas opuestas, sino que además un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones.

A pesar de que Robertson-Smith haya sido muy consciente de este tipo de ambigüedad, no ha llegado jamás a explicarla expresamente. Se limita a destacar que, dado que todas las fuerzas religiosas son indistintamente intensas y contagiosas, es de sabios abordarlas con respetuosas precauciones, con independencia de cuál sea el sentido hacia el que dirigen su acción. Creía que de esta manera se podía explicar el aire de parentesco que todas presentan a pesar de los contrastes que las oponen en otros planos. Pero, en primer lugar, de este modo el problema sólo resultaba desplazado; quedaba por mostrar cuál era el origen de que los poderes del mal tuvieran la intensidad y contagiosidad de los otros. En otros términos, ¿cómo resulta que sean también de naturaleza religiosa?. Además, la energía y la fuerza de expansión que les son comunes no permiten comprender cómo, a pesar del conflicto que los divide, pueden transformarse los unos en los otros o intercambiarse en sus funciones respectivas, cómo es posible que lo puro contamine mientras que lo impuro sirva, a veces, para santificar[68].

La explicación de los ritos piaculares que hemos propuesto anteriormente permite dar respuesta a esta doble interrogante.

Hemos visto, en efecto, que los poderes malvados son una resultante de esos ritos y sirven para simbolizarlos. Cuando la sociedad atraviesa circunstancias que la entristecen, angustian o irritan, desarrolla una presión sobre sus miembros para que testimonien, por medio de actos significativos, su tristeza, su angustia o su cólera. Les impone como un deber que lloren, giman, se inflinjan heridas a sí mismos o a los demás; pues

[67] TAPLIN, *The Narinyeri Tribe*, p. 32-4. Cuando estos dos individuos que han intercambiado sus cordones umbilicales pertenecen a tribus diferentes, son utilizados como agentes para el comercio intertribal. En este caso, el intercambio de cordones tiene lugar poco después de su nacimiento y es realizado por sus respectivos familiares.

[68] Es cierto que SMITH no admite que se den estas sustituciones y transformaciones. A su entender, si la víctima expiratoria servía para purificar era porque, por sí misma, nada impuro tenía. En los orígenes era una cosa santa; estaba destinada a reestablecer, por el intermedio de una comunión, los lazos de parentesco que unían al fiel con su dios cuando habían sido distendidos o rotos por una falta ritual. Incluso se escogía, para realizar esta operación, un animal excepcionalmente santo para que la comunión fuera más eficaz y borrara de la manera más completa los efectos de la falta. Sólo cuando se dejó de comprender el sentido del rito se consideró al animal sacro-santo como impuro (*op. cit.*, p. 347 y ss.). Pero resulta inadmisible que creencias y prácticas tan universales como las que encontramos en la base del sacrificio expiatorio sean producto de un simple error de interpretación. De hecho, no es dudoso que la víctima expiatoria esté cargada de la impureza del pecado. Por demás, acabamos de ver que tales transformaciones de lo puro o impuro aparecen desde las sociedades más inferiores que conocemos.

tales manifestaciones colectivas y la comunión moral que atestiguan y refuerzan restablecen en el seno del grupo la energía que los acontecimientos amenazaban destruir y así le permiten reconstituirse. Es ésta la experiencia que el hombre interpreta cuando imagina, por fuera de él, la existencia de seres malévolos cuya hostilidad, constitutiva o temporal, sólo puede desarmarse por medio de sufrimientos humanos. Estos seres no son, pues, más que estados colectivos objetivados; son la misma sociedad captada en una de sus facetas. Por otro lado, sabemos además que los poderes benévolos no resultan constituidos de manera diferente; también son el resultado de la vida colectiva y su expresión; también representan a la sociedad, pero captada en una actitud muy diferente, a saber, en el momento en que se afirma con confianza y presiona ardorosamente para que las cosas concurran en la realización de los fines que ella persigue. Dado que estos dos tipos de fuerzas tienen un común origen, no resulta sorprendente que sean de idéntica naturaleza, a pesar de encontrarse dirigidas en sentidos opuestos, que sean igualmente intensas y contagiosas y, consecuentemente, interdictas y sagradas.

Por esta misma razón se puede comprender cómo se transforman la una en la otra. Como reflejan el estado afectivo en que se encuentra el grupo, basta con que cambie tal estado para que cambien también de sentido. Una vez finalizado el duelo, la sociedad doméstica se encuentra sosegada por el mismo duelo; retoma confianza; los individuos sienten mitigada la penosa presión que se ejercía sobre ellos; se sienten más cómodos. Entonces creen que el espíritu del muerto ha depuesto sus sentimientos hostiles para convertirse en un protector benévolo. De la misma manera se explican las otras transformaciones que anteriormente hemos citado. Lo que dota de santidad a una cosa es, como hemos mostrado ya, el sentimiento colectivo de que es objeto. Basta con que, violando las interdicciones que la aislan, entre en contacto con una persona profana, para que ese mismo sentimiento se extienda por contagio a ésta última y le imprima un carácter especial. Sólo que, cuando se ha llegado a tal situación, se encuentra en un estado muy diferente del inicial. Herido, irritado por la profanación que implica esta extensión abusiva y contra natura, el sentimiento inicial se ha hecho agresivo y se inclina a la violencia destructiva; tiende a vengarse de la ofensa que ha sufrido. Es esta la razón de que el sujeto contagiado aparezca como si estuviera invadido por una fuerza virulenta y nociva, que amenaza a todo lo que se le aproxima; por culpa de esto, tan sólo inspira distanciamiento y repugnancia; está como marcado por una tara, un estigma. Y, no obstante, este estigma es el resultado de ese mismo estado psíquico que, en otras circunstancias, consagraba y santificaba. Pero basta con que la cólera así suscitada se vea satisfecha con un rito expiatorio para que, aliviada, desaparezca; el sentimiento ofendido se encuentra aplacado y retorna a su estado inicial. Así pues, vuelve a actuar como al principio; en vez de contaminar, santifica. Como sigue contagiando el objeto con el que ha entrado en contacto, éste último no puede volver a ser profano y religiosamente indiferente. Pero el sentido de la fuerza que parece poseerlo se ha transformado: de impuro se ha convertido en puro y en instrumento de purificación.

En resumen, los dos polos de la vida religosa corresponden a los dos estados por los que transcurre toda vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto se da el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectiva. Pero como ambos son con idéntico título estados colectivos, entre las construcciones mitológicas que los simbolizan se da un íntimo parentesco. Los sentimientos que se ponen en común oscilan del extremo abatimiento a la extrema alegría, de la dolorosa irritación al entusiasmo extático; pero en todos los casos hay comunión de conciencias y mutuo consuelo como consecuencia de tal comunión. El proceso fundamental sigue siendo el mismo; tan sólo las circunstancias lo colorean de manera diferente. En definitiva, es la unidad y diversidad de la vida social la que determina, a la vez, la unidad y diversidad de los seres y cosas sagradas.

Por demás, esta ambigüedad no es exclusiva de la noción de sagrado; algo con estas mismas características se encuentra en todos los ritos que se acaban de estudiar. Ciertamente, era esencial distinguirlos; confundirlos hubiera sido tanto como dejar de lado los múltiples aspectos de la vida religiosa. Pero por otro lado, por muy diferentes que puedan ser, entre ellos no existe solución de continuidad. Muy por el contrario, se encabalgan y pueden reemplazarse mutuamente. Hemos visto ya que los ritos de oblación y de comunión, los ritos miméticos, los ritos conmemorativos cumplen con frecuencia idénticas funciones. Se hubiera podido esperar que por lo menos el culto negativo estuviera más netamente separado del culto positivo; no obstante, hemos visto que el primero puede producir efectos positivos, idénticos a los que produce el segundo. Por medio de ayunos, abstinencias, auto-mutilaciones se obtienen los mismos resultados que por medio de comuniones, oblaciones, conmemoraciones. Inversamente, las ofrendas, los sacrificios implican privaciones y renuncias de todo tipo. Más aparente es aún la continuidad entre los ritos ascéticos y piaculares: ambos constan de sufrimientos, que se aceptan o sufren, y a los que se atribuye análoga eficacia. De este modo, las prácticas, al igual que las creencias, no están encerradas en géneros separados. Por muy complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es, en el fondo, una y simple. En todos los casos responde a una misma necesidad y deriva de un mismo estado espiritual. En todas sus formas, su objetivo es elevar a los hombres por encima de sí mismos y hacerles participar en una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan sólo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representaciones; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento.

CONCLUSIONES

Anunciábamos al comienzo de esta obra que la religión cuyo estudio emprendíamos contenía en sí misma los elementos más característicos de la vida religiosa. Podemos ahora verificar la exactitud de tal proposición. Por muy simple que sea el sistema que hemos estudiado, en él hemos encontrado todas las grandes ideas y principales actitudes rituales que están en la base de las religiones incluso más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y profanas, noción de alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional e incluso internacional, culto negativo acompañado por las prácticas ascéticas que son su forma extrema, ritos de oblación y comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares; no falta nada que sea esencial. Tenemos, pues, fundamentos para esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar para comprender lo que es la religión en general.

Se objetará que una sola religión, con independencia de cual pueda ser su área de extensión, constituye una base estrecha para un tipo tal de inducción. No osamos despreciar la autoridad que puede agregar a una teoría un tipo amplio de verificación. Pero no es menos cierto que cuando se ha probado una ley a partir de una experiencia bien construida, esta prueba resulta válida en términos universales. Si un estudioso llegara a sorprender el secreto de la vida, aunque fuera a partir de un caso incluso único, aunque fuera éste el del protoplasma más simple que se pudiera concebir, las verdades que se obtuvieran así serían aplicables a todos los seres vivos, incluso a los más elevados. Así pues, si resulta que hemos conseguido realmente percibir algunos de los elementos de que constan las nociones religiosas más fundamentales, al realizar el estudio de las muy humildes sociedades que acaba de ser llevado a cabo, no existe razón alguna para no hacer extensibles a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación. En efecto, no se puede concebir que, a tenor de las circunstancias, un mismo efecto pueda ser producto unas veces de una causa, otras de otra, a menos que, en el fondo, las dos causas no sean más que una. Una misma idea no puede expresar en un caso determinado

una realidad, y en otro una realidad diferente, a menos que tal dualidad sea simplemente aparente. Si en el caso de algunos pueblos las ideas de sagrado, alma, dioses se explican sociológicamente, se debe presumir científicamente que, en principio, la misma explicación es válida para todos aquellos pueblos en que las mismas ideas aparezcan con las mismas características esenciales. Si damos, pues, por supuesto que no nos hemos equivocado, por lo menos algunas de nuestras conclusiones pueden generalizarse legítimamente. Ha llegado el momento de mostrarlas. Y una inducción de este tipo, al tener por fundamento una experiencia bien definida, es menos temeraria que muchas de las generalizaciones sumarias que, intentando alcanzar de golpe la esencia de la religión sin apoyarse en el análisis de ninguna religión en particular, corren un serio riesgo de perderse en el vacío.

I

Con harta frecuencia, los teóricos que han intentado explicar la religión en términos racionales, la han concebido preferentemente como un sistema de ideas que responden a un objeto determinado. Se ha concebido este objeto de diferentes maneras: la naturaleza, el infinito, lo inconocible, el ideal, etc.; pero poco importan estas diferencias. En todos los casos se consideraba como el elemento esencial de la religión las representaciones, las creencias. Por lo que se refiere a los ritos, bajo este punto de vista sólo aparecían como una traducción externa, contingente y material de esos estados internos que, por sí solos, se creía que estaban dotados de un valor intrínseco. Hasta tal punto está extendida esta concepción que la mayor parte de las veces los debates alrededor de la religión dan vueltas alrededor del tema de saber si se puede o no conciliar con la ciencia, es decir, si al lado del conocimiento científico existe un espacio para una forma diferente de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, al vivir la vida religiosa, tienen la experiencia directa de lo que la constituye, objetan que esta manera de concebirla no responde a su experiencia cotidiana. Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que obtenemos de la ciencia representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; es un hombre que *puede* más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba. El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia. En efecto, una idea no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por culpa de nuestra naturaleza?. Por muy rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar

nada a nuestra vitalidad naturales; pues, sólo puede poner en funcionamiento las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni acrecentarlas. Del hecho de que concibamos un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes, sino que es preciso que de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además que estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas con nuestra vida interior Ahora bien, para esto no basta con que las pensemos, sino que es indispensable que nos situemos en su esfera de acción, que nos volvamos del lado por donde podamos mejor sentir su influencia; en una palabra, es preciso que actuemos y repitamos los actos que así son necesarios todas las veces que proceda para renovar sus efectos. Se entreve como, desde este punto de vista, ese conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto vuelve a adquirir toda su importancia. De hecho, quien quiera que haya practicado realmente una religión sabe bien que es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz.

Todo nuestro estudio se asienta en el postulado de que no puede ser puramente ilusorio este sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos. Al igual que un reciente apologeta de la fe[1], admitimos pues que las creencias religiosas se basan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un determinado sentido, inferior al de las experiencias científicas, aun siendo diferente. También nosotros pensamos «que un árbol se conoce por sus frutos»[2] y que su fecundidad es la mejor prueba del valor de sus raices. pero del hecho de que exista, si se quiere, una «experiencia religiosa» y del hecho de que esté de alguna manera fundada –por demás, ¿existe alguna experiencia que no lo esté?– no se sigue en modo alguno que la realidad que la genera sea objetivamente conforme a la idea que de ella se hacen los creyentes. El mismo hecho de que la manera en que se la ha concebido haya variado infinitamente a lo largo de la historia basta para probar que ninguna de esas concepciones acaba por expresarla de manera adecuada. Si bien el científico pone como un axioma que las sensaciones de calor, luz, que exprimentan los hombres responden a alguna causa objetiva, no llega a la conclusión de que sea tal como aparece en los sentidos. De igual manera, a pesar de que las impresiones que sienten los fieles no sean imaginarias, no constituyen intuiciones privilegiadas; no existe ninguna razón para pensar que nos aporten mejor información sobre la naturaleza de su objeto correspondiente que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y sus propiedades. Para descubrir en qué consiste ese objeto es preciso, pues,

[1] WILLIAM JAMES, *The variety of religious experience.*
[2] JAMES, *op. cit.*, (p. 19 de la traducción francesa).

someterle a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, es esto precisamente lo que hemos intentado hacer y hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui géneris* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas. Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado[3]. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria.

Se puede agregar a todas las razones que se han presentado para justificar esta concepción una adicional que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido mientras íbamos adentrándonos en ella que las categorías fundamentales del pensamiento y, consecuentemente, la ciencia tienen un origen religioso. Hemos visto que lo mismo ocurre con la magia y, en consecuencia, con las distintas técnicas que se han originado en ella. Por otro lado, hace mucho que se sabe que hasta un periodo relativamente avanzado de la evolución, las reglas morales y jurídicas no se han distinguido de las prescripciones rituales. Se puede decir, en resumen que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión[4]. Ahora bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa es preciso evidentemente que la vida religiosa constituya la forma eminente y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda, a causa de que los sentimientos colectivos no son capaces de adquirir conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos

[3] Ver anteriormente p. 215 y ss.

[4] Sólo una forma de actividad social no ha sido ligada todavía expresamente a la religión: es la actividad económica. Con todo, las técnicas que derivan de la magia tienen, por esta misma razón, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es un tipo de poder, de eficacia, y sabemos ya los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir *mana;* es porque lo contiene. En base a esto se entrevé, ya que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben de carecer de relaciones. Pero el problema de saber cuál es la naturaleza de esas relaciones no ha sido todavía estudiado.

exteriores, las fuerzas religiosas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunas de sus características: de este modo, han adquirido una especie de naturaleza física; en base a esto, han acabado por mezclarse con la vida del mundo material y se ha creído poder explicar lo que en éste ocurre por intermedio de aquéllas. Pero cuando se las considera desde ese punto de vista y cumpliendo ese papel, no se llega a ver más que lo que tienen de más superficial. En realidad, los elementos esenciales de que constan están tomados del campo de la conciencia. Comúnmente parece que sólo tienen características humanas cuando se las piensa bajo una forma humana[5]; pero incluso las más impersonales y anónimas no son más que sentimientos objetivados.

Sólo a condición de observar las religiones desde este punto de vista resulta posible percibir su verdadero significado. Si permanecemos al puro nivel de las apariencias, los ritos parecen frecuentemente operaciones puramente manuales: unciones, lavatorios, comidas. Para consagrar una cosa se la pone en contacto con una fuente de energía religiosa, al igual que, en la actualidad, para calentar un cuerpo o para electrizarlo se le pone en contacto con una fuente de calor o de electricidad; los procedimientos empleados en un caso y otro no son esencialmente diferentes. Entendida de esta manera, la técnica religosa parece ser una especie de mecánica mística. Pero estas manipulaciones materiales no son más que la envoltura exterior bajo la que se ocultan operaciones mentales. En última instancia, no se trata de desarrollar una especie de constricción física sobre fuerzas ciegas y, por demás, imaginarias, sino de actuar sobre las conciencias, tonificarlas, disciplinarlas. Se ha dicho a veces de las religiones inferiores que eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, incluso las más rudimentarias, son, en un determinado sentido, espiritualistas: pues los poderes que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, su función principal es actuar sobre la vida moral. De este modo se comprende que lo que ha sido hecho en nombre de la religión no pueda haber sido hecho en vano, pues necesariamente es la sociedad humana, es la humanidad quienes han recogido sus frutos.

¿Cuál es exactamente la sociedad que de esta manera se supone como sustrato de la vida religiosa? ¿Se trata de la sociedad real, tal como existe y funciona bajo nuestros ojos, con la organización moral, jurídica que se ha ido dando a lo largo de la historia? Esta resulta estar llena de taras e imperfecciones. En ella el mal se codea con el bien, la injusticia señorea con frecuencia, la verdad resulta velada constantemente por el error. ¿Cómo podría inspirar un ser tan toscamente constituido esos sentimientos de amor, de ardiente entusiasmo, ese espíritu de abnegación que todas las religiones exigen a sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, incluso a veces tan baja.

¿Es que se trata, por el contrario, de la sociedad perfecta, aquélla en que la justicia y la verdad reinarían, aquella de donde el mal, bajo todas sus

[5] Es ésta la razón por la que FRAZER e incluso PREUSS sitúan a las fuerzas religiosas impersonales por fuera o, todo lo más, en el umbral de la religión, ligándolas a la magia.

formas, estaría desterrado? Nadie pone en duda que ésta no tenga una estrecha relación con el sentimiento religioso, peus, según se dice, las religiones a lo que tienden es a realizarla. Sólo que ese tipo de sociedad no constituye un dato empírico definible y observable; es una quimera, un sueño con el que los hombres han arrullado sus miserias pero que jamás han vivido en la realidad. Es una simple idea en la que se traducen al nivel de la conciencia nuestras aspiraciones más o menos claras hacia el bien, la belleza y el ideal. Ahora bien, estas aspiraciones hunden sus raíces en nosotros; provienen de lo más profundo de nuestro ser; no existe. pues, nada fuera de nosotros que pueda explicarlas. Además son ya religosas por sí mismas; la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla[6].

Pero en primer lugar, ver la religión tan sólo en su aspecto idealista es simplificar arbitrariamente las cosas: la religión es realista a su modo. No hay tara física o moral, no hay vicio o mal que no haya sido divinizado. Ha habido dioses del latrocinio y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El mismo cristianismo, a pesar de lo elevada que sea la idea que ha forjado sobre la divinidad, se ha visto obligado a acordar un lugar en su mitología al espíritu del mal. Satán constituye un elemento esencial del sistema cristiano; ahora bien, a pesar de ser un ser impuro, no es un ser profano. El antidios es un dios, es cierto que inferior y subordinado, pero a pesar de ello dotado de extensos poderes; incluso es objeto de ritos, por lo menos negativos. Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos. Todo encuentra su lugar en ella y si bien es frecuente que el bien venza sobre el mal, la vida sobre la muerte, los poderes de la luz sobre los poderes de las tinieblas, es porque no ocurre de otra manera en la realidad. Pues si estuviera invertida la relación entre esas fuerzas contradictorias, la vida sería imposible; ahora bien, de hecho ésta se conserva e incluso tiende a desarrollarse.

Pero si bien, a través de las mitologías y teologías, se ve aparecer claramente la realidad, es indudable que ésta sólo aparece agrandada, transformada, idealizada. Bajo este punto de vista, las religiones más primitivas no se diferencian de las más recientes y refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los Arunta sitúan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún en la actualidad; consta de los mismos clanes y las mismas fratrías, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y virtudes que no puede pretender el hombre común. Su naturaleza no es sólo más elevada, sino diferente pues a la vez es animal y humana. Los poderes malévolos sufren una metamorfosis análoga: el mal aparece como sublimado e idealizado. El problema que se abre es establecer el origen de tal idealización.

La respuesta que se da es que el hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo

[6] Boutroux, *Science et religion*, p. 206-7.

diferente al que accede por medio del pensamiento. Pero esta respuesta no es otra cosa que un cambio de los terminos del problema; no lo resuelve ni le hace avanzar. Esta idealización sistemática constituye una característica esencial de las religiones. Explicarlas en base a un poder innato de idealizar es, pues, tan sólo reemplazar un término por otro que es el equivalente del primero; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. Sin embargo, el animal sólo conoce un mundo: es el que percibe tanto a partir de la experiencia interna como de la externa. El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad. ¿Cuál es el origen de ese singular privilegio? Antes de erigirlo en un hecho inicial, una virtud misteriosa que escape al control de la ciencia, habría que asegurarse de que no depende de condiciones empíricas determinables.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a este problema. Pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea. Con el fin de explicar esas impresiones tan particulares que siente, presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común. En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal.

De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social. Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente. Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en

direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstracciones. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituída tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma. Y es indudable que llega a dudar sobre cómo debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel otro que tan sólo está en vías de constituirse. Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de los ideales; pero con independencia de la solución que se dé a este problema, no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo del ideal.

Así, pues, lejos de que el ideal colectivo que se expresa en la religión sea el fruto de un indefinido poder innato del individuo, lo cierto es que el individuo ha aprendido a idealizar en la escuela de la vida colectiva. Ha llegado a ser capaz de concebir el ideal al asimilar los ideales elaborados por la sociedad. Es la sociedad la que, arrastrándole a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia, y, a la vez, le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto. Pues es ella la que ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, pues es en él donde se expresa. Y así, tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar nada misterioso tiene. No es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia. No sería un ser social, es decir, no sería un hombre si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, deja sobre ellos su huella; algunos prescinden de unos elementos, otros añaden algunos. El ideal personal surge así del ideal social a medida que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta capacidad, tan singular en apariencia, de vivir por fuera de lo real, basta con vincularla a las condiciones sociales de las que depende.

Hay, pues, que guardarse mucho de concebir esta teoría de la religión como una simple puesta al día del materialismo histórico: sería malinterpretar singularmente nuestra concepción. Al mostrar la religión como algo esencialmente social no pretendemos en absoluto sostener que se limite a traducir, en un lenguaje diferente, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Consideramos, sin duda, como evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su impronta, de la misma manera que la vida mental depende del encéfalo e incluso del conjunto del organismo. Pero la conciencia colectiva es algo diferente de un simple epifenómeno de su base morfológica, de la misma manera que la conciencia individual es algo diferente de una simple florescencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera es preciso que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias individuales.

Ahora bien, esta síntesis da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente. La vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo. Nosotros mismos hemos mostrado precisamente que tal es frecuentemente el caso de la actividad ritual y el pensamiento mitológico[7].

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo se explica el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones? Si ha nacido *in foro externo,* ¿cómo ha podido pasar al fuero interno del individuo y arraigarse en él cada vez más profundamente? Si es obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha sido capaz de desgajarse de ellas hasta el punto de ser tenida por algo que es común a la humanidad?

En el curso de nuestra investigación hemos encontrado los primeros elementos germinales de la religión individual y del cosmopolitismo religioso, y hemos visto cómo se han formado; de este modo, estamos en posesión de los elementos más generales de la respuesta que se puede dar a este doble interrogante.

En efecto, hemos mostrado cómo se particulariza la misma fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias individuales. De este modo, se forman seres sagrados de tipo secundario; cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: son el alma, el tótem individual, el ancestro protector, etc. Estos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar por sí solo, fuera de cualquier grupo; se trata, pues, de una forma primera de culto individual. Con seguridad, no es todavía más que un culto muy rudimentario; la razón es que, dado que la personalidad individual está todavía muy difuminada, dado que se le atribuye un escaso valor, el culto que la expresa no podría encontrarse muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han ido diferenciando progresivamente y se ha acrecentado el valor de la persona, el culto correspondiente ha ocupado un espacio mayor en el conjunto de la vida religiosa, a la vez que se ha cerrado más herméticamente hacia fuera.

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Y así, aun cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en la que se alimenta. Estamos ahora en disposición de apreciar lo que vale ese individualismo radical que quisiera reducir la religión a algo puramente individual: se basa en un desconocimiento de las condiciones fundamentales de la vida religiosa. El hecho de que haya permanecido hasta ahora

[7] Ver más arriba p. 353 y ss. Cf. sobre este mismo tema nuestro artículo: «Représentations individuelles et representations collectives» en *Revue de Métaphysique,* mayo 1898.

como un conjunto de aspiraciones teóricas que jamás han llegado a realizarse se explica por qué es irrealizable. Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la medición interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas? El único hogar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admítase incluso que realmente existan seres más o menos parecidos a los que nos presentan las mitologías. Para que puedan desarrollar sobre las almas la acción útil que constituye su razón de ser es preciso que se crea en ellos. Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas. Sin duda, se las puede mantener durante algún tiempo en base a un esfuerzo de tipo personal; pero no es de esta manera como nacen y se adquieren; resulta incluso dudoso que se puedan conservar en tales condiciones. De hecho, el hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas. La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso ocurre lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas de las religiones mayores, nosotros lo hemos encontrado, sin duda no en la base, pero sí en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baiame no son simples dioses tribales; cada uno de ellos se encuentra reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. En un sentido, su culto es internacional. Esta concepción se halla, pues, muy cerca de la que aparece en las teologías más recientes. Por esto, algunos estudiosos se han creído en el deber de negar su autencidad, por muy incontestable que sea ésta.

Nosotros hemos mostrado cómo se ha ido formando.

Tribus que son vecinas y pertenecen a una misma civilización no pueden dejar de estar en constante relación. Ocasión para ello se la proporcionan todo tipo de circunstancias: por fuera del comercio, que entonces es todavía rudimentario, están los matrimonios, pues los matrimonios internacionales son muy frecuentes en Australia. En el curso de esos encuentros, los hombres adquieren naturalmente conciencia del parentesco moral que les une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrías, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos muy similares. Mutuos préstamos o convenciones acaban por reforzar esas semejanzas espontáneas. Resultaba difícil que se pudiera tener por diferentes dioses a los que estaban vinculadas instituciones tan manifiestamente idénticas. Todo los aproximaba y, por consiguiente, aun suponiendo que cada tribu haya llegado a tal noción de forma independiente, necesariamente tenían que tender a confundirse entre sí. Por demás, es probable que fuera en las asambleas inter-tribales donde se los concibió en un principio. Pues se trata, ante todo, de dioses de la iniciación y, en las ceremonias de la iniciación están

representadas generalmente tribus diferentes. Así, pues, si se han formado seres sagrados que no mantienen ningún vínculo con una sociedad determinada, geográficamente delimitada, no es porque tengan un origen extra-social. Por el contrario, es porque, por encima de esas agrupaciones geográficas, existen ya otras cuyos contornos son más imprecisos: carecen de fronteras claramente delimitadas y comprenden a todo tipo de tribus más o menos próximas y emparentadas. La particular vida social que en tal caso se origina tiende, pues, a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos correspondientes tienen las mismas características; su esfera de influencia no está delimitada; planean por encima de las tribus particulares y por encima del espacio. Son los grandes dioses internacionales.

Pues bien, no hay nada en tal situación que constituya un rasgo específico de las sociedades australianas. No hay pueblo ni estado que no se encuentre ligado a otra sociedad, más o menos ilimitada, de la que forman parte todos los pueblos, todos los estados con los cuales se relaciona directamente el primero; no hay vida nacional que no se encuentre dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos grupos internacionales adquieren mayor importancia y extensión. Se puede ver así cómo, en ciertos casos, se ha podido desarrollar la tendencia internacionalista hasta el punto de afectar no sólo las ideas más elevadas del sistema religioso, sino los mismos principios en los que descansa.

II

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si en la actualidad nos resulta quizá difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquéllas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones

actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya. Ya no podemos apasionarnos por los principios en cuyo nombre el cristianismo pedía a los amos que trataran con humanidad a sus esclavos, y, por otro lado, la idea que nos proporciona de la igualdad y la fraternidad humanas nos parece en la actualidad que brinda un juego excesivo a desigualdades injustas. Su piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; desearíamos otra que fuera más eficaz, pero todavía no vemos con claridad en qué debe consistir ni cómo se podrá traducir en hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Es esto lo que ha hecho vano el intento de Comte de organizar una religión a partir de viejos recuerdos históricos artificialmente despertados: un culto que tenga vida sólo puede surgir de la misma vida, y no de un pasado muerto. Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos. Hemos visto ya cómo la Revolución instituyó todo un ciclo de fiestas con el fin de conservar en un estado de perpetua juventud los principios que la inspiraban. Si la institución decayó pronto fue porque la fe revolucionaria fue de corta duración; fue porque la decepción y el desaliento siguieron con rapidez al primer momento de entusiasmo. Pero a pesar de que la obra fracasara, nos permite imaginar lo que pudiera haber sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ha de ser antes o después retomada. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo. Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta al fondo de las cosas.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen el todo de la religión. Esta no es tan sólo un sistema de prácticas; es también un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo; hemos visto que incluso las más humildes tienen su cosmología. Con independencia de la relación que pueda existir entre estos dos elementos de la vida religiosa, lo cierto es que no dejan de ser diferentes. El uno está volcado del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. No dependen, pues, de las mismas condiciones y, por consiguiente, hay lugar para preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y permanentes como el primero.

Cuando se atribuye al pensamiento religioso características específicas, cuando se cree que su función es expresar, en base a métodos que le son propios, todo un aspecto de la realidad que no es accesible ni al conocimiento común ni a la ciencia, se está naturalmente negando que la religión pueda perder su papel especulativo. Pero el análisis de los hechos no parece que nos haya permitido demostrar tal especificidad. La religión

que acabamos de estudiar es una de las que emplea símbolos que crean el mayor de los desconciertos a la razón. Todo parece misterioso en ella. En un primer análisis, parece que esos seres que forman parte a la vez de los reinos más heterogéneos, que se multiplican sin perder su identidad, que se fragmentan sin verse disminuidos, pertenezcan a un mundo absolutamente diferente de aquel en que vivimos; se ha llegado incluso a decir que el pensamiento que lo ha construido era totalmente ignorante de las leyes de la lógica. Quizá, jamás se haya dado un contraste tan acusado entre la razón y la fe. Así, pues, si tuviera que haber un momento en la historia en que su heterogeneidad debiera resaltar con evidencia, tal habría de ser ese. Ahora bien, en contra de las apariencias, nosotros hemos constatado que las realidades a las que en tal momento se refiere la especulación religiosa son las mismas que más tarde serán el objeto de la reflexión científica: se trata de la naturaleza, del hombre, de la sociedad. El misterio que parece rodearlas es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son. La religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible cuya naturaleza no difiere del que es empleado por la ciencia; tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas. Hemos visto incluso que las nociones esenciales de la lógica tienen un origen religioso. Sin duda, la ciencia las somete, al utilizarlas, a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elemento adventicio; de una manera general, aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; se rodea de precauciones para «evitar la precipitación y la prevención», para dejar a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero tales perfeccionamientos metodológicos no bastan para diferenciarla de la religión. Bajo este punto de vista, tanto una como otra persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea.

Y, en efecto, no resulta dudoso que se haya producido esta regresión en el curso de la historia. Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales. Ya el cristianismo consagró definitivamente este cambio en el orden de los fenómenos materiales. Viendo en la materia la cosa profana por excelencia, con facilidad ha abandonado su conocimiento a una disciplina extraña, *tradidit mundum hominum disputationi;* de esta manera lograron establecerse las ciencias de la naturaleza y consiguieron que se reconociera su autoridad sin encontrar grandes dificultades. Pero el cristianismo no podía desasirse tan fácilmente del mundo de las almas; pues es sobre éstas sobre las que el dios de los cristianos aspira reinar. Es ésta la razón de que, durante mucho tiempo, la idea de someter a la ciencia la vida psíquica resultara una especie de profanación; incluso en la actualidad, todavía suscita el rechazo de mucha gente. A pesar de ello, se han constituido la psicología experimental y comparativa y, en la actualidad, es preciso contar con ella. Pero aún permanece prohibido el

mundo de la vida religiosa y moral. La mayor parte de los hombres sigue creyendo que allí se da un orden de cosas en el que el espíritu tan sólo puede penetrar siguiendo vías muy especiales. De ahí, las vivas resistencias que se encuentran toda vez que se intenta abordar científicamente los fenómenos religiosos y morales. Pero, a pesar de tales resistencias, estos intentos se repiten y esta misma persistencia permite prever que esta última barrera acabará por derrumbarse y que la ciencia establecerá su dominio incluso en esa región que le estaba vedada.

Es esto en lo que consiste el conflicto de la ciencia y la religión. Con frecuencia se tiene una idea inexacta sobre él. Se dice que la ciencia niega por principio la religión. Pero la religión existe; es un sistema de datos; en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No hay, pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí, la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia! Y como, por otra parte, por fuera de la realidad a que se aplica la reflexión científica no existe ningún objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado.

No obstante, parece que está llamada más bien a transformarse que a desaparecer.

Hemos dicho que en la religión hay algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no podrían celebrar ceremonias para las que no vieran una razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran de alguna manera. Para expandirla o simplemente para mantenerla hay que justificarla, es decir, hacer su teoría. Una teoría de este tipo está, sin duda, obligada a apoyarse en diferentes ciencias, a partir del momento en que éstas existen; ciencias sociales, en primer lugar, porque la fe religiosa hunde sus raíces en la sociedad; psicología, porque la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por último, porque el hombre y la naturaleza están en función del universo y no se pueden abstraer de él sino artificialmente. Pero por muy importantes que sean las aportaciones de las ciencias constituidas, no podrían bastar, pues la fe es, ante todo, un impulso a la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, permanece siempre distanciada de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y nunca está acabada; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, se encuentran, pues, en la obligación de ir por delante de la ciencia y completarla prematuramente. No son posibles a no ser que las exigencias

de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas con claridad, empujen al pensamiento hacia delante, más allá de lo que la ciencia nos permita afirmar. Así, las religiones, incluso las más racionales y laicas, no pueden ni podrán jamás prescindir de un tipo muy particular de especulación que, aun teniendo el mismo objeto que la ciencia, no puede, con todo, ser propiamente científica; en ésta las intuiciones oscuras de la sensación y el sentimiento ocupan con frecuencia el espacio de los razonamientos lógicos. Por un lado, esta especulación se asemeja, pues, a la que encontramos en las religiones del pasado, pero, por otro lado, se diferencia de ésta. Aún asignándose el derecho de ir más allá de la ciencia, debe empezar por conocerla y por inspirarse en ella. A partir del momento en que la autoridad de la ciencia está establecida, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más allá bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. Nada se puede afirmar que ella niegue, nada negar que ella afirme, nada establecer que no se apoye, directa o indirectamente, en principios tomados de ella. A partir de ese momento, la fe no disfruta ya de la misma hegemonía que en otros tiempos sobre el sistema de representaciones que se pueden seguir llamando religiosas. Frente a ella, se erige un poder rival que, nacido de ella, la somete a su crítica y su control. Y todo hace prever que ese control se hará cada vez más amplio y eficaz, sin que sea posible establecer un límite a su influencia futura.

III

Pero si las nociones fundamentales de la ciencia tienen un origen religioso, ¿cómo ha podido engendrarlas la religión? En una primera aproximación, no se percibe las relaciones que pueden existir entre la lógica y la religión. Dado que la realidad expresada por el pensamiento religioso es la sociedad, la pregunta se puede plantear en los términos siguientes que hacen que se muestre aún mejor toda la dificultad: ¿qué es lo que ha podido hacer que la vida social sea una fuente tan importante de vida lógica? Parece que nada la predestinaba a cumplir tal papel; pues es evidente que los hombres no se han asociado para satisfacer necesidades de orden especulativo.

Quizá se nos tenga por temerarios al abordar aquí un problema de tal complejidad. Para poder tratarlo como conviene, sería preciso que se conocieran mejor las condiciones sociales del conocimiento; sólo empezamos a entrever algunas de ellas. No obstante, el tema es tan grave y está tan directamente implicado en todo lo precedente que tenemos que hacer el esfuerzo de no dejarlo sin respuesta. Por demás, quizá no resulte imposible presentar ya, ahora, algunos principios generales que, por lo menos, permiten aclarar la solución.

La materia del pensamiento lógico son los conceptos. Así, pues, investigar la manera en que la sociedad haya podido cumplir un papel en la génesis del pensamiento lógico no resulta ser otra cosa que preguntarse cómo haya podido tomar parte en la formación de los conceptos.

Si, como ocurre la mayor parte de las veces, se ve tan sólo en el concepto una idea de tipo general, entonces el problema parece insoluble.

En efecto, el individuo puede, contando con sus propios medios, comparar sus percepciones o sus imágenes, establecer lo que tienen en común, en una palabra, generalizar. Resulta, pues, difícil establecer por qué la generalización sólo sería posible en y por la sociedad. Pero, en primer lugar, resulta inadmisible que se caracterice exclusivamente al pensamiento lógico por la mayor extensión de las representaciones que lo constituyen. Si las ideas particulares no tienen nada de lógico, ¿por qué sería diferente en el caso de las ideas generales? Lo general no existe más que en lo particular; es lo particular simplificado y empobrecido. No es posible, pues, que lo primero esté dotado de virtudes y privilegios de que el segundo carece. Inversamente, si se puede aplicar el pensamiento conceptual al género, a la especie, a la variedad, por muy restringida que ésta pueda ser, ¿por qué no se podría extender al individuo, es decir, al límite hacia el que tiende la representación a medida que disminuye su extensión? De hecho, existen muchos conceptos que tienen a individuos como objeto propio. En todo tipo de religión, los dioses son individualidades que se distinguen las unas de las otras; a pesar de ello, se los concibe, no se los percibe. Cada pueblo concibe de una cierta manera, que varía con los tiempos, a sus héroes históricos o legendarios; esas maneras de concebir son conceptuales. Por último, cada uno de nosotros se forja una cierta noción de los individuos con los que se relaciona, de su carácter, de su fisonomía, de los rasgos distintivos de su temperamento físico y moral: esas nociones son verdaderos conceptos. Sin duda, están formados de una manera bastante rudimentaria, pero, ¿es que hay muchos, incluso entre los conceptos científicos, que sean perfectamente adecuados a su objeto? Bajo este punto de vista, entre los unos y los otros sólo existen diferencias de grado.

Así, pues, hay que definir los conceptos en base a otras características. Se oponen a las representaciones sensibles de todo tipo —sensaciones, percepciones o imágenes— en base a las propiedades siguientes.

Las representaciones sensibles se encuentran en un perpetuo fluir; se empujan las unas a las otras como las olas de una corriente e incluso durante su tiempo de duración, no permanecen idénticas a sí mismas. Cada una de ellas está en función del instante preciso en que aparece. No tenemos nunca seguridad de volver a encontrar una percepción tal como la hemos experimentado la primera vez; pues si la cosa percibida no ha cambiado, somos nosotros los que ya no somos el mismo hombre. Por el contrario, el concepto está como por fuera del tiempo y del devenir; está libre de toda esa agitación; se diría que está situado en una región diferente del espíritu, más serena y en calma. No se mueve de sí mismo en base a una evolución interior y espontánea; por el contrario, se resiste al cambio. Se trata de una manera de pensar que, en cada momento del tiempo, está fijada y cristalizada[8]. En la medida en que es lo que debe ser, es inmutable. Si cambia no es porque esté en su naturaleza cambiar; es porque hemos descubierto en él alguna imperfección; es porque siente necesidad de verse rectificado. El sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna, pues cada

[8] WILLIAM JAMES, *The Principles of Psychology*, p. 464.

palabra traduce un concepto. Ahora bien, la lengua se encuentra fijada; no cambia a no ser con lentitud y, por consiguiente, lo mismo ocurre con la organización conceptual que expresa. El científico se encuentra en la misma situación en relación a la terminología especial que emplea la ciencia a la que se consagra, y, por consiguiente, en relación al sistema especial de conceptos a los que corresponde esa terminología. Puede, sin duda, innovar, pero sus innovaciones constituyen siempre algo así como violencias que se hacen sobre unas maneras de pensar instituidas.

A la vez que relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, por los menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en cualquier caso, puede serles comunicado. Me resulta imposible hacer pasar una sensación de mi conciencia a la conciencia de otro; está arraigada estrechamente en mi organismo y mi personalidad y no se la puede separar. Todo lo más que puedo hacer es invitar a otro a que se ponga en presencia del mismo objeto que yo y a que se abra a su acción. Por el contrario, la conversación, el intercambio intelectual entre los hombres, consisten en un intercambio de conceptos. El concepto es una representación esencialmente personal: las inteligencias humanas comulgan por medio de él[9].

Definida así, la naturaleza del concepto habla de sus orígenes. Si es común a todos es porque es obra de la comunidad. Si no lleva la impronta de ninguna inteligencia particular, es porque ha sido elaborado por una inteligencia única en la que todas las otras confluyen y, de alguna manera, van a encontrar su alimento. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el individuo es incluso sensible a los pequeños cambios que se producen en su medio interno o externo, el equilibrio moral de la sociedad sólo puede verse afectado por acontecimientos que tengan una suficiente gravedad. Todas las veces que estemos en presencia de un *tipo*[10] de pensamiento o de acción que se imponga uniformemente a las voluntades o a las inteligencias particulares, esa presión ejercida sobre el individuo revela la intervención de la colectividad. Por demás, decíamos anteriormente que los conceptos con los que pensamos corrientemente son los que aparecen consignados en el vocabulario. Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en

[9] No se debe confundir esta universalidad del concepto con su generalidad: son dos cosas muy diferentes. Lo que denominamos universalidad es la propiedad del concepto de ser comunicado a una pluralidad de personas e incluso, en principio, a todas las personas; ahora bien, esta comunicabilidad es completamente independiente de su grado de extensión. Un concepto que sólo se aplique a un objeto, cuya extensión, por consiguiente, sea mínima, puede ser universal en el sentido de que es el mismo para toda inteligencia: tal es el concepto de una divinidad.

[10] Se objetará que con frecuencia, como resultado tan sólo de la repetición, en el individuo se fijan y cristalizan maneras de actuar o de pensar en forma de hábitos resistentes al cambio. Pero el hábito no es más que una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea todas aquellas veces que surjan las mismas circunstancias; no implica que la idea o el acto se hayan constituido como tipos ejemplares, propuestos e impuestos sobre el espíritu o la voluntad. Tan sólo cuando un tipo de este género está preestablecido, es decir, cuando está instituida una regla, una norma, se puede y debe presumir la existencia de la acción social.

su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.

El mismo contenido de esas nociones da testimonios en el mismo sentido. En efecto, no existe ninguna palabra, ni siquiera de entre las que utilizamos usualmente, cuya aceptación no sobrepase más o menos ampliamente los límites de nuestra experiencia personal. Con frecuencia, una palabra expresa cosas que nosotros no hemos percibido jamás, experiencias que jamás hemos tenido o de las que jamás hemos sido testigos. Incluso cuando conocemos algunos de los objetos a los que se refiere, no es más que a título de ejemplos particulares que sirven para ilustrar la idea, pero que, por sí solos, no habrían bastado nunca para constituirla. En la palabra se encuentra, pues, condensada toda una ciencia en la que yo nunca he colaborado, una ciencia que es algo más que individual; y me desborda hasta tal punto que yo no puedo ni siquiera apropiarme completamente sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y el significado integral de cada una?

Esta consideración permite determinar en qué sentido establecemos que los conceptos son representaciones colectivas. Si son comunes a todo un grupo social no es porque sean la simple media de las representaciones individuales correspondientes, pues entonces serían más pobres que estas últimas en contenido intelectual, mientras que en realidad están preñados de un saber que sobrepasa al del individuo medio. No son abstracciones que sólo tendrían un espacio de realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que el individuo puede tener de su medio personal: corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. Si, de hecho, los conceptos son con la mayor frecuencia ideas generales, si expresan más bien categorías y clases que objetos particulares, es porque las características singulares y variables de los seres sólo raramente interesan a la sociedad; por razón misma de su extensión, sólo puede verse afectada por sus propiedades generales y permanentes. Su atención se vuelca, pues, hacia ese aspecto: es propio de su naturaleza ver con la mayor frecuencia las cosas en grandes masas y bajo el aspecto que muestran lo más generalmente. Pero no hay nada necesario en esto; y, en todo caso, incluso cuando esas representaciones tengan ese carácter genérico que les es más habitual, son obra de la sociedad, se enriquecen con su experiencia.

Por demás, es esto lo que explica el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos no fueran más que ideas generales no enriquecerían mucho el conocimiento, pues lo general, como ya hemos dicho, no contiene otra cosa que lo particular. Pero si son ante todo representaciones colectivas, entonces agregan, a lo que podemos aprender de nuestra experiencia personal toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos. Pensar conceptualmente no es simplemente ver la realidad por su aspecto más general; es proyectar sobre las sensaciones una luz que las aclara, penetra y transforma. Concebir una cosa es, a la vez que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarla en un conjunto; pues cada civilización tiene organizado

su sistema de conceptos característicos. Ante ese sistema de nociones, el espíritu individual está en la misma situación que el *nous* de Platón ante el mundo de las Ideas. Se esfuerza en asimilárselas, pues le son necesarias para poder relacionarse con sus semejantes; pero la asimilación resulta siempre imperfecta. Cada uno de nosotros las ve a su manera. Hay algunas que se nos escapan totalmente, que quedan por fuera de nuestro círculo de visión; hay otras que sólo percibimos en algunos aspectos. Hay incluso muchas que desnaturalizamos al pensarlas, pues, al ser por naturaleza colectivas, no pueden individualizarse sin resultar retocadas, modificadas y, por consiguiente, falseadas. De ahí viene el que encontremos tantas dificultades para entendernos, el que, incluso con frecuencia, nos mintamos, sin quererlo, los unos a los otros: es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo significado.

Se puede ahora entrever lo que corresponde a la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Este último sólo es posible a partir del momento en que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre haya llegado a concebir todo un mundo de ideales estables, terreno común de encuentro de las distintas inteligencias. En efecto, pensar lógicamente es siempre, en alguna medida, pensar de una manera impersonal; es también pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. Ahora bien, la vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, por lo menos confusamente, que existe una verdad que difiere de las apariencias sensibles. Pero, ¿cómo ha podido llegar a tal concepción? Lo más frecuente es que se razone como si hubiera debido presentarse a él de manera espontánea en el mismo momento en que abrió sus ojos al mundo. A pesar de ello, nada hay en la experiencia inmediata que la pueda sugerir; todo incluso la contradice. El niño y el animal ni siquiera la sospechan. Por demás, la historia demuestra que ha tardado siglos en constituirse. En nuestro mundo occidental, es con los grandes pensadores griegos cuando, por primera vez, ha adquirido conciencia de sí misma y de las consecuencias que implica; y cuando fue descubierta, fue con una admiración, que Platón ha traducido en un lenguaje magnífico. Pero si bien sólo en esa época se llegó a expresar la idea en formulaciones filosóficas, existía necesariamente con anterioridad como un oscuro sentimiento. Los filósofos han tratado de elucidar ese sentimiento; no lo han creado. Para que les fuera posible reflexionar sobre él y analizarlo era preciso que les fuera dado y de lo que se trata es de saber de dónde provenía, es decir, en qué experiencia se fundaba. Es en la experiencia colectiva. El pensamiento impersonal se ha revelado por primera vez a la humanidad bajo la forma del pensamiento colectivo; y no se ve por qué otra vía se podría haber realizado tal revelación. Por el solo hecho de que la sociedad exista, existe también, por fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por ellas, los hombres se comprenden, las inteligencias penetran las unas en las otras. Tienen en sí mismas una especie de fuerza, de ascendiente moral en virtud del cual se imponen sobre los espíritus particulares. A partir de entonces el individuo se da cuenta, por lo menos de manera oscura, de que por encima de sus representaciones privadas existe un

mundo de nociones tipos en base a las que está obligado a regular sus ideas; entrevé todo un reino intelectual en el que participa, pero que le sobrepasa. Es ésta una primera intuición del reino de la verdad. Sin duda, a partir del momento en que tuvo así conciencia de esta intelectualidad más elevada, aplicó sus fuerzas al descubrimiento de su naturaleza; busco cuál era el origen de las prerrogativas de esas representaciones eminentes y, en la medida que creyó descubrir sus causas, intentó él mismo poner en acción esas causas para obtener, por sus propias fuerzas, los efectos que implican; es decir, se concedió a sí mismo el derecho de forjar conceptos. Así, la capacidad conceptual se individualizó. Pero para comprender de manera adecuada los orígenes de la función, hay que retrotraerla a las condiciones sociales de que depende.

Se objetará que sólo mostramos al concepto en uno de sus aspectos, que no tiene tan sólo por función asegurar el acuerdo entre los espíritus, sino también, y de manera más acusada, su acuerdo con la naturaleza de las cosas. Parece que sólo obtiene su razón de ser si es verdadero, es decir, objetivo, y que su impersonalidad no tiene que ser más que una consecuencia de su objetividad. Es en las cosas, pensadas de la manera más adecuada posible, donde los espíritus habrían de comulgar. No negamos que la evolución conceptual se desarrolle, en parte, en este sentido. El concepto, que originariamente es tenido por verdadero por el hecho de ser colectivo tiende a hacerse colectivo a condición de ser tenido por verdadero: le pedimos sus títulos antes de otorgarle nuestro crédito. Pero en primer lugar, no hay que perder de vista que todavía hoy en día la mayor parte de los conceptos de que nos servimos no están construidos metódicamente; los recibimos del lenguaje, es decir, de la experiencia común, sin que se hayan visto sometidos a una crítica previa. Los conceptos científicamente elaborados y criticados siguen constituyendo una débil minoría. Además, entre éstos y aquéllos que obtienen toda su autoridad del solo hecho de ser colectivos no hay más que diferencias de grado. Una representación colectiva, por el hecho de ser colectiva, presenta ya garantías de objetividad; pues no sin razón ha podido generalizarse y mantenerse con suficiente persistencia. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas no habría podido acceder a establecer un dominio tan extenso y prolongado sobre los espíritus. En el fondo, lo que provoca la confianza que inspiran los conceptos científicos es el hecho de que se los pueda controlar metódicamente. Ahora bien, una representación colectiva se ve necesariamente sometida a un control que se repite indefinidamente: los hombres que se adhieren a ella la verifican a partir de su propia experiencia. No puede, pues, ser completamente inadecuada a su objeto. Sin duda, puede expresarlo utilizando símbolos imperfectos, pero los mismos símbolos científicos no son nunca más que aproximados. Es precisamente éste el principio que se sitúa en la base del método que seguimos en el estudio de los fenómenos religiosos: consideramos como un axioma que las creencias religiosas, por muy extrañas que a veces sean en apariencia, tienen su propia verdad que es preciso descubrir[11].

[11] Se ve hasta qué punto no es cierto que una representación esté falta de valor objetivo por el solo hecho de tener un origen social.

De manera inversa, incluso cuando están construidos siguiendo todas las reglas de la ciencia, los conceptos no logran únicamente su autoridad por su valor objetivo. Para que se crea en ellos no basta con que sean verdaderos. Si no se armonizan con las otras creencias, con las otras opiniones, en una palabra, con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se cerrarán a ellos; por consiguiente, será como si no existieran. Si en la actualidad basta con que lleven la impronta de la ciencia para que encuentren una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende, en suma, de la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza y su valor en la vida; es tanto como decir que expresa un estado de opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, incluida la misma ciencia, se basa en la opinión. Sin duda, se puede abordar la opinión como objeto de estudio y construir su ciencia; es en esto en lo que consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no es la que da lugar a la opinión; sólo puede esclarecerla, hacerla más consciente de sí misma. Es cierto que en base a esto puede hacerla cambiar; pero la ciencia sigue dependiendo de la opinión en el mismo momento en que parece que le dicta sus leyes; pues, como hemos mostrado, es de la opinión de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre la misma opinión[12].

Decir que los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa las cosas es decir también que el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. Nos negamos, pues, a ver en él el resultado de una cultura más o menos tardía. Un hombre que no pensara por medio de conceptos no sería un hombre, pues no sería un ser social. Reducido tan sólo a las percepciones individuales no se podría distinguir del animal. Si se ha podido sostener la tesis contraria es porque se ha definido el concepto en base a características que no le son esenciales. Se le ha identificado con la idea general[13] y con una idea general netamente delimitada y circunscrita[14]. En tales condiciones, ha podido parecer que las sociedades inferiores desconocieran el concepto propiamente dicho: pues éstas sólo tienen procedimientos de generalización rudimentarios y las nociones que utilizan generalmente no están definidas. Pero la mayor parte de nuestros conceptos actuales sufren la misma indeterminación; sólo nos ponemos a definirlos en las discusiones y cuando realizamos un trabajo científico. Por otro lado, hemos visto que conceptuar no es lo mismo que generalizar. Pensar conceptualmente no es tan sólo aislar y agrupar juntas características comunes a un cierto número de objetos; es subsumir lo variable a lo permanente, lo individual a lo social. Y dado que el pensamiento lógico empieza con el concepto, se sigue que éste ha existido desde siempre; no ha habido jamás un período histórico en el que los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente no se insistiría lo suficiente sobre las caracterís-

[12] Ver anteriormente p. 196.

[13] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-8.

[14] *Ibid.*, p. 446.

ticas diferenciales que presenta la lógica en los distintos momentos de la historia; su evolución es paralela a la de las mismas sociedades. Pero por muy reales que sean las diferencias, éstas no deben ocultar las similitudes que no son menos esenciales.

IV

Pasemos ahora a abordar una última cuestión que se planteaba ya en nuestra introducción[15] y que ha quedado sobreentendida a lo largo de toda esta obra. Hemos visto que por lo menos algunas categorías son cosas sociales. Se trata ahora de saber cuál es el origen de tal característica.

Sin duda, puesto que ellas mismas son conceptos, se comprende sin dificultad que son el resultado de la obra de la colectividad. Incluso no hay otros conceptos que presenten en un tal grado los signos por los que se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad e impersonalidad son tales que siempre se las ha tenido por absolutamente universales e inmutables. Además, como expresan las condiciones generales de acuerdo entre los espíritus, parece evidente que tan sólo hayan podido ser elaboradas por la sociedad.

Pero el problema que les concierne es más complejo, pues son sociales en otro sentido y como en un segundo grado. No es sólo que provengan de la sociedad, sino que las mismas cosas que expresan son sociales. No es sólo la sociedad la que las ha establecido, sino que diferentes aspectos del ser social son los que les sirven de contenido: la categoría de género ha empezado por no distinguirse del concepto de grupo humano; es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo; es el espacio ocupado por la sociedad el que ha proporcionado la materia prima de la categoría de espacio; es la fuerza colectiva la que sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Con todo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden al conjunto de la realidad. Así, pues, la pregunta que surge es: ¿cómo es que se han tomado de la sociedad los modelos a partir de los cuales han sido construidas?

La respuesta es que se trata de conceptos eminentes que cumplen un papel preponderante en el conocimiento. La función de las categorías es, en efecto, dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental. Ahora bien, para que puedan abarcar un tal objeto es preciso que se hayan formado a partir de una realidad de igual amplitud.

Sin duda, las relaciones que expresan existen, de manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como ya hemos dicho, un cierto sentido de orientación temporal. Está situado en un punto determinado del espacio y se ha podido sostener, en base a buenas razones, que todas sus sensaciones tienen algo de espacial[16]. Es sensible a las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman,

[15] Ver anteriormente p. 16.
[16] William James, *Principles of Psychology*, I, p. 134.

se aproximan y la nueva representación, formada a partir de su aproximación, tiene ya un cierto carácter genérico. Tenemos también la sensación de que existe una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; tal sensación no es extraña al mismo animal. Sólo que todas estas relaciones constituyen experiencias personales del individuo que se encuentra en ellas y, por consiguiente, la noción a que puede llegar no puede extenderse en ningún caso, más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares sólo representan los objetos de mi percepción directa; nada hay en ellas que sea capaz de proporcionarme la idea de una clase, es decir, de un marco capaz de comprender al grupo *total* de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Será preciso, además, estar previamente en posesión de la idea de grupo, idea que, por sí solo, el espectáculo de nuestra vida interior no puede bastar para que se nos suscite. Pero, sobre todo, no existe experiencia individual, por muy extensa y prolongada que sea, que ni siquiera nos pueda hacer sospechar la existencia de un género total; que abarcaría a todo el universo de seres, y en relación al cual los otros géneros no serían más que especies coordenadas entre sí o subordinadas las unas a las otras. Esta noción de *totalidad,* que se encuentra en la base de las clasificaciones de que hemos dado cuenta, no puede venirnos del individuo que, en sí mismo, no es más que una parte en relación al todo y que no alcanza en ningún caso más allá de una fracción ínfima de la realidad. Y a pesar de ello, quizá no haya otra categoría más esencial; pues como el papel de las categorías es envolver todos los otros conceptos, parece que la categoría por excelencia debería ser el mismo concepto de *totalidad.* Los teóricos del conocimiento lo postulan de ordinario como si se explicara a sí mismo, cuando lo cierto es que sobrepasa infinitamente el contenido de cada conciencia individual tomada a parte.

Por las mismas razones, el espacio que yo conozco a partir de mis sentidos, en el que me sitúo como centro y donde todo está dispuesto en relación a mí, no puede ser el espacio total, que contiene a todos los seres extensos particulares, y donde, además, todos éstos se encuentran en coordenadas cuyos puntos de referencia son impersonales, comunes a todos los individuos. Por lo mismo, el tiempo concreto que yo siento fluir en mí y conmigo no es capaz de proporcionarme la idea del tiempo total: el primero tan sólo expresa el ritmo de mi vida individual; el segundo debe corresponder al ritmo de una vida que no es la de ningún individuo en particular, pero en la que todos participan[17]. Por último, y del mismo modo, las regularidades que yo soy capaz de percibir en la manera en que mis sensaciones se suceden, puede tener, sin duda, un valor para mí; explican cómo, cuándo me es dado el antecedente de una pareja de fenómenos que he experimentado como constantes, tiendo a esperar el

[17] Frecuentemente se habla del espacio y del tiempo como si no fueran más que la extensión y la duración concretas, tales como las puede sentir la conciencia individual, pero empobrecidas por la abstracción. En realidad, se trata de representaciones de un género muy distinto, formadas con otros elementos, siguiendo un plan muy diferente y teniendo en vista fines también diferentes.

consecuente. Pero no se puede confundir este estado de espera personal con la concepción de un orden universal de sucesión que se impone sobre la totalidad de los espíritus y los acontecimientos.

Dado que el mundo que expresa el sistema total de los conceptos es el que se representa la sociedad, sólo ésta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido. Sólo un sujeto que abarque a todos los sujetos particulares es capaz de abarcar un objeto de ese tipo. Como el universo sólo existe al ser pensado y como sólo es pensado en su totalidad por la sociedad, se acaba por asentar en el interior de ésta; se convierte en un elemento de vida interior, y así la sociedad se erige ella misma en el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases. Tal es el principio profundo sobre el que se asientan esas clasificaciones primitivas en que se sitúan y clasifican los seres de todos los dominios en el interior de los cuadros sociales, como si tuvieran un título idéntico al de los hombres [18]. Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ésta ocupa se confunde con el espacio total. Hemos visto, en efecto, cómo cada cosa tiene asignado un lugar en el espacio social; y lo que muestra claramente hasta qué punto difiere ese espacio total de las superficies concretas que nos hacen percibir los sentidos es el hecho de que esa localización sea totalmente ideal y no se parezca en nada a lo que sería si estuviera dictada por la experiencia sensible [19]. Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abarca todos los tiempos particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante mucho tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. La una comienza con la otra; los periodos de la primera están determinados por los periodos de la segunda. Lo que mide ese tiempo impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia por relación a los cuales se divide y organiza, son los movimientos de concentración o dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de reconstitución colectiva. Si estos instantes críticos están vinculados lo más frecuentemente a algún fenómeno material, como la aparición regular de un determinado astro o el alternarse de las estaciones, es porque es necesaria la existencia de signos objetivos para que todos tomen conciencia de ese tipo de organización esencialmente social. Por último, y de igual manera, desde el momento en que es puesta colectivamente por el grupo, la relación causal se muestra como independiente de cualquiera de las conciencias individuales; planea por encima de todos los espíritus y de todos los acontecimientos particulares. Es una ley dotada de un valor impersonal. Hemos mostrado que parece que es así como ha surgido.

Hay otra razón que explica que los elementos constitutivos de las categorías hayan debido ser tomados de la vida social: es el hecho de que las relaciones que expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la

[18] En el fondo parece que los conceptos de totalidad, sociedad, divinidad no son más que diferentes aspectos de una misma noción.

[19] Ver *Classifications Primitives*, loc. cit., p. 40 y ss.

sociedad. Si bien, en un determinado sentido, son inmanentes a la vida del individuo, éste carecería de razones y medios para captarlas, reflexionar sobre ellas, hacerlas explícitas y erigirlas en nociones distintas.

Para orientarse personalmente en el espacio, para saber en qué momentos debía dar satisfacción a sus distintas necesidades orgánicas, no tenía ninguna necesidad de elaborar, de una vez por todas, una representación conceptual del tiempo o del espacio. Muchos animales saben encontrar el camino que les lleva a los lugares que les son familiares; vuelven a ellos en el momento conveniente, sin que, por ello, estén dotados de categorías; bastan las sensaciones para dirigirlos automáticamente. Al hombre le bastarían igualmente si sus movimientos tan sólo tuvieran que satisfacer necesidades individuales. Para reconocer que una cosa se asemeja a otra que ya conocemos no es en absoluto necesario que clasifiquemos unas y otras en géneros y especies: la manera en que las imágenes semejantes se atraen y fusionan basta para proporcionar la sensación de la semejanza. La impresión de lo que ya se ha visto, de lo que ya se ha probado, no implica ninguna clasificación. Para separar las cosas que debemos buscar de las que tenemos que evitar sólo tenemos que ligar los efectos de ambas a sus causas por un lazo lógico, siempre que las únicas que intervengan sean las conveniencias individuales. Para la voluntad son guías absolutamente seguras las secuencias de tipo puramente empírico, las fuertes conexiones existentes entre representaciones concretas. Y no es sólo que el animal carezca de otras, sino que además, con mucha frecuencia, nuestra práctica privada no supone otra cosa. Hombre sagaz es aquel que posee una idea muy neta de lo que hay que hacer, pero que, lo más frecuente, sería incapaz de expresarla en una ley.

Otra cosa ocurre con la sociedad. Esta sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica de forma natural al espacio que ocupa. Para prevenir todo roce, es preciso que se asigne a cada grupo particular una porción determinada del espacio: en otros términos, es preciso que el espacio sea dividido, diferenciado, orientado, y que todo el mundo conozca esas divisiones y orientaciones. Por otro lado, toda convocatoria a una fiesta, a una cacería, a una expedición militar implica que se fijen o convengan fechas, y, por consiguiente, que se establezca un tiempo común que todos conciban de la misma manera. En fin, el concurso de muchos en pos de una meta común sólo es posible si existe un entendimiento sobre la relación que existe entre esa meta y los medios que permiten alcanzarla, es decir, si se admite una misma relación causal por parte de todos los que cooperan en la misma empresa. No resulta, pues, sorprendente que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva se hallen en la base de las categorías correspondientes, ya que esas diferentes relaciones han sido captadas, por primera vez y con una cierta claridad, en sus formas sociales.

En resumen, la sociedad no es en absoluto el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que muy frecuentemente se gusta ver en ella. Muy

por el contrario, la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Situada por fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, no ve las cosas más que en su aspecto permanente y esencial que ella fija en nociones comunicables. A la vez que más alto, ve más lejos; en cada momento del tiempo abarca toda la realidad que se conoce; es ésta la razón de que sólo ella pueda proporcionar al espíritu los cuadros que se aplican a la totalidad de los seres y que hacen posible pensarlos. Esos cuadros no los crea artificialmente; los encuentra en sí misma; no hace más que tomar conciencia de ellos. Traducen las maneras de ser que se encuentran en todos los niveles de la realidad, pero que no aparecen con claridad más que en su cima porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desenvuelve necesita de un mayor desarrollo de la conciencia. Atribuir al pensamiento lógico un origen social no supone, pues rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo al estatuto de un sistema de combinaciones artificiales; supone, por el contrario, retrotraerlo a una causa que lo implica naturalmente. No supone, sin duda, sostener que unas nociones así elaboradas puedan ser inmediatamente adecuadas a su objeto. Si bien la sociedad es algo universal en relación al individuo, no deja de ser ella misma una individualidad, que tiene su fisonomía personal, su idiosincracia; es un sujeto particular que, por consiguiente, particulariza lo que piensa. Así, pues, también las representaciones colectivas contienen elementos subjetivos y resulta necesario refinarlas progresivamente para que así se aproximen más a las cosas. Pero por muy rudimentarias que puedan ser en un principio, sigue siendo verdad que con ellas apareció el germen de una mentalidad de nuevo tipo que, por sus mismas fuerzas, nunca podría haber alcanzado el individuo: a partir de entonces se encontró libre el camino para el pensamiento estable, impersonal y organizado que, posteriormente, no tuvo más que desarrollar su naturaleza.

Por otra lado, las causas que han determinado este desarrollo parece que no difieren específicamente de las que han suscitado su germen inicial. Si el pensamiento lógico tiende a desembarazarse cada vez más de los elementos subjetivos y personales con los que cargaba todavía al principio, no es porque hayan intervenido factores extra-sociales; es más bien porque se ha desarrollado una vida social de nuevo tipo de manera progresiva. Se trata de esa vida internacional que ya da lugar a que se universalicen las creencias religiosas. A medida que se extiende, el horizonte colectivo se alarga; la sociedad deja de aparecer como el todo por excelencia para convertirse en la parte de un todo más amplio, de fronteras indeterminadas y capaces de ampliarse indefinidamente. A consecuencia de ello, las cosas no pueden seguir manteniéndose en los cuadros sociales en los que inicialmente estaban clasificadas; piden que se las organice en base a principios que les sean adecuados y, de esta manera, la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma. He aquí, según parece, cómo el lazo que ligaba en un principio al pensamiento con las individualidades colectivas va progresivamente relajándose; cómo a causa de ello, el pensamiento se hace cada vez más impersonal y se universaliza. El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato originario; es un producto de la historia; es un límite ideal al que cada vez nos

acercamos más, pero que, por lo que parece, nunca llegaremos a alcanzar.

Así, lejos de que exista entre la ciencia, por una parte, y la moral y la religión, por la otra, esa especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, estas diferentes modalidades de la actividad humana derivan, en realidad, de una única fuente. Es esto lo que había comprendido ya Kant y es ésta la razón por la que presentó a la razón especulativa y la razón práctica como dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que, según él, es la base de su unidad es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente es pensar según leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables; actuar moralmente es conducirse según máximas que, sin contradicción, puedan hacerse extensivas a la universalidad de las voluntades. En otros términos, la ciencia y la moral implican que el individuo sea capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y vivir una vida impersonal. Y, en efecto, no hay duda de que ése es un rasgo común a todas las formas superiores del pensamiento y la acción. Sólo que lo que el kantismo no explica es cuál es el origen de ese tipo de contradicción en que el hombre así se encuentra. ¿Por qué está constreñido a hacerse violencia para sobrepasar su naturaleza de individuo, e inversamente, por qué la ley impersonal se ve obligada a degradarse por su encarnación en los individuos? ¿Se responderá que existen dos mundos antagónicos en los que participamos a la vez: el mundo de la materia y los sentidos, por un lado, el mundo de la razón pura e impersonal, por el otro? Pero esto no es más que repetir la pregunta en términos apenas diferentes; pues de lo que se trata precisamente es de por qué nos es preciso vivir a la vez esos dos tipos de existencia. ¿Por qué esos dos mundos, que parecen que están en contradicción, no permanecen el uno por fuera del otro y qué es lo que les obliga a penetrarse mutuamente a pesar de su antagonismo? La única explicación que se ha dado de esta necesidad singular es la hipótesis de la caída, con todas las dificultades que implica y que es inútil que reproduzcamos aquí. Por el contrario, todo misterio desaparece a partir del momento en que se haya reconocido que la razón impersonal no es más que otro de los nombres que se da al pensamiento colectivo. Pues éste sólo es posible gracias a que los individuos se agrupan; aquél los supone, pues, y éstos, a su vez, lo suponen porque sólo pueden mantenerse en grupo. El reino de los fines y las verdades impersonales sólo puede realizarse por el concurso de las voluntades y sensibilidades particulares, y las razones por las que estas últimas participan en él son las mismas razones por las que ellas concurren. En una palabra, hay algo impersonal en nosotros porque hay algo social en nosotros y, dado que la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende de manera natural tanto a las ideas como a los actos.

Quizá cause sorpresa vernos vincular a la sociedad las formas más elevadas de la mentalidad humana; la causa parece muy humilde si se compara con el valor que asignamos al efecto. Entre el mundo de los sentidos y los apetitos y el de la razón y la moral la distancia es tan considerable que parece que el segundo sólo se ha podido sumar al primero en virtud de un acto creador. Pero atribuir a la sociedad ese papel preponderante en la génesis de nuestra naturaleza no es negar esta

creación; pues la sociedad dispone precisamente de un poder creador que no puede ser igualado por el de ningún otro ser observable. En efecto, toda creación, a menos de que sea una operación mística que no sea controlable por la ciencia y la inteligencia, es el producto de una síntesis. Ahora bien, si ya las síntesis de representaciones particulares que se producen en el interior de cada conciencia individual producen, por sí mismas, novedades, ¡cuánto más eficaces no serán esas vastas síntesis de conciencias completas que constituyen las sociedades! Una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza. En ningún otro caso se encuentra una tal riqueza de materiales distintos llevados a un tal grado de concentración. No resulta, pues, sorprendente que de ella surja una vida más elevada que, reaccionando sobre los elementos de los que resulta, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma.

Así, la sociología parece llamada a abrir una vía nueva a la ciencia del hombre. Hasta el presente se encaraba esta alternativa: o bien explicar las facultades superiores y específicas del hombre retrotrayéndolas a las formas inferiores del ser, la razón o los sentidos, el espíritu a la materia, lo que acababa por negar su especificidad; o bien vincularlas a alguna realidad supra-experimental que se postulaba, pero cuya existencia no se podía establecer en base a observaciones. Lo que hacía que surgiera este dilema era que se creía que el individuo era *finis naturae:* parecía que no podía haber nada más allá de él, por lo menos nada que fuera abordable por la ciencia. Pero desde el momento en que se reconoce que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas en acción, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre. Para conservar sus atributos distintivos ya no es necesario ponerlos por fuera de la experiencia. Todo lo menos, antes de llegar a tal extremo, conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad. No se puede establecer, ciertamente, ya ahora hasta dónde pueden extenderse estas explicaciones y si son capaces de suprimir todos los problemas. Pero también es imposible señalar, desde el principio, un límite que no puedan sobrepasar. Lo que es preciso es intentar desarrollar la hipótesis, someterla lo más metódicamente que se pueda al control de los hechos. Es esto lo que hemos intentado realizar.

INDICE

CAPITULO II

LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGION ELEMENTAL

I. El animismo

CAPITULO III

LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGION ELEMENTAL (Continuación)

II. El naturalismo

CAPITULO IV

EL TOTEMISMO COMO RELIGION ELEMENTAL

Historia de la cuestión, método para abordarla.

LIBRO II

LAS CREENCIAS ELEMENTALES

CAPITULO I

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS

I. El tótem como nombre y como emblema

CAPITULO II

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS (Continuación)

II. El animal totémico y el hombre

CAPITULO III

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS
(Continuación)

III. *El sistema cosmológico del totemismo y la noción de género*

CAPITULO IV

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS
(fin)

IV. *El tótem individual y el tótem sexual*

CAPITULO V

ORIGENES DE ESTAS CREENCIAS

I. *Examen crítico de las teorías*

CAPITULO VI

ORIGINES DE ESTAS CREENCIAS
(Continuación)

II. *La noción de principio o mana totémico y la idea de fuerza*

CAPITULO VII

ORIGENES DE ESTAS CREENCIAS
(fin)

III. *Génesis de la noción de principio o mana totémico*

CAPITULO VIII

LA NOCION DE ALMA

CAPITULO IX

LA NOCION DE ESPIRITUS Y DIOSES

LIBRO III

LAS PRINCIPALES ACTITUDES RITUALES

CAPITULO I

EL CULTO NEGATIVO Y SUS FUNCIONES
LOS RITOS ASCETICOS

CAPITULO II

EL CULTO POSITIVO

I. *Los elementos del sacrificio*

CAPITULO III

EL CULTO POSITIVO
(continuación)

II. *Los ritos miméticos y el principio de causalidad*

CAPITULO IV

EL CULTO POSITIVO
(Continuación)

III. *Los ritos representativos o conmemorativos*

CAPITULO V

LOS RITOS PIACULARES Y LA AMBIGÜEDAD DE LA NOCIÓN DE SAGRADO

CONCLUSIÓN